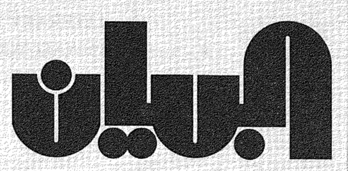
البيان

مجلة أدبية ثقافية شهرية محكَمة
تصدر عن رابطة الأدباء في الكويت
العدد 386 - سبتمبر 2002





العدد 386 سبتمبر 2002

مجلة أدبية ثقافية شهرية محكّمة تصدر عن رابطة الأدباء في الكويت

ثمن العدد

الكويت: 500 فلس، البحرين: 750 فلسا، قطر: 8 ريالات، دولة الامارات العربية المتحدة: 8 دراهم، سلطنة عمان: ريال واحد، السعودية: 8 ريالات، الأردن: دينار واحد، سورية: 50 ليرة، مصر: 3 جنيهات، المغرب 10 دراهم.

الاشتراك السنوي

للأفراد في الكويت 10 دنانير.
للأفراد في الخارج 15 ديناراً أو ما يعادلها.
للمؤسسات والوزارات في الداخل 20 ديناراً كويتياً.
للمؤسسات والوزارات خارج الكويت 25 ديناراً كويتياً أو ما يعادلها.

المراسلات

رئيس تحرير مجلة البيان ص.ب 34043 العديلية - الكويت الرمز البريدي 73251 - هاتف المجلة: 2518286 - هاتف الرابطة: 2518282 / 2510602 - فاكس: 2510603

موقع رابطة الأدباء على الانترنت

WWW.KuwaitWriters. Net

البريد الإلكتروني

Kwtwriters@ hot mail.com

قواعد النشر في مجلة «البيان»:

مجلة «البيان» مجلة أدبية ثقافية محكّمة، تصدر عن رابطة الأدباء في الكويت، وتعنى بنشر الأعمال الإبداعية والبحوث والدراسات الأصيلة في مجالات الآداب والعلوم الإنسانية، ويتم النشر فيها وفق القواعد التالية:

1 - أن تكون المادة خاصة بمجلة البيان وغير منشورة أو مرسلة إلى جهة أخرى.
2 - المواد المرسلة تكون مطبوعة على الآلة الكاتبة ومدققة لغويا ومرفقة بالأصل إذا كانت مترجمة.
3 - الأعمال الإبداعية والبحوث والدراسات تحال إلى مختصين ومحكمين للبت في صلاحيتها.
4 - موافاة المجلة بالسيرة الذاتية للكاتب مشتملة على الاسم الثلاثي والعنوان ورقم الهاتف.
5 - المواد المنشورة تعبرّ عن آراء أصحابها فقط.

LITERARY JOURNAL ISSUED
BY KUWAIT WRITERS ASSOCIATION
(386) September 2002



Al Bayan

Editor-in-chief
Dr. Khalid Abdulattef Ramadan

Excutive Editor
Natheer Jafar
natherg@hotmail.com

Correspondence
Should Be Addressed To:
The Editor:
Al Bayan Journal
P.0. Box: 34043 Audilyia -kuwait
Code: 73251 - Fax: 2510603
Tel: (Journal) 2518286 - 2518282-2510602

■ الدراسات:

■ الشعر:

■ مذكرات:

■ عواصم ثقافية:

النجم الذي هوى.. سيبقى له إشعاع وضياء

• عبدالله خلف

الأديب الشاعر الكبير إبراهيم العريّض.. رمز البحرين الثقافي، وأحد المنارات العربية الشامخة التي سطع نورها في أرجاء الوطن العربي كافة، وتجاوز إلى آفاق عالمية في الهند وإيران وإنجلترا، حيث كان يحاضر في جامعاتها بلغاتها وينظم الشعر فيها.

بثقافته العالية عرَّف الأمم والشعوب بالخليج العربي وأقطاره، قبل أن يُعرف.. وكان تأثيره كبيرا في رياض الشعر والثقافة.

اغترب عن لغته في طفولته وصباه، حيث ولد وترعرع في الهند مع لآلئ البحرين في أسواق الهند مع والده تاجر اللؤلؤ، وفي أحضان والدته التي افتقدها وهو رضيع.. صاغ الشعر بلغة الأوردو ذات الخط العربي، وتاقت نفسه إلى لغة قومه، وما أن رجع به والده إلى البحرين حتى اهتم باللغة العربية وآدابها وأتقنها وأحاط بعلومها..

قال عنه ابنه أ.د. جليل إبراهيم العريض:

«لقد شدّ انتباهي وأنا أتأمل في محتويات ديوان والدي (الذكرى) المنشور عام 1931 تمكنه من نظم جميع القصائد والمقطوعات التي احتواها الديوان في عامين فقط، ما بين ديسمبر 1929 وديسمبر 1931، ولم يكن قد مضى على بدئه تعلم اللغة العربية سوى أربعة أعوام أو خمسة»..

وذكر الشاعر العريض في مقدمة ديوانه الأول هذه العبارة: «إن ما احتواه الديوان كان شعورا يشعر به فينفثه صدره على لسانه موزونا»، وترجم أشعار أعمدة الشعر الإيرلندي والإنجليزي وترجم

رباعيات الخيام من الفارسية، قالت الدكتورة سعاد الصباح في السّفر الكبير الذي أنجزته: «إبراهيم العريض وإشعاع من البحرين الثقافي».. لقد عرف العالم أن البحرين ليست نخيلا وماء عذبا وبحرا وجزر فحسب، بل هي الشعر أولا، وهي شاعرنا العريّض في محرابه مبدعا..

وساهم في هذا الكتاب أعلام من الأدباء والمفكرين منهم صديقه ورفيق دربه رئيس مجلس الأمة البحريني السابق الأستاذ حسن الجشّي الذي قال عنه الكثير، وفي جزئية من ذلك الكثير قوله:

«إن مسيرة الأدب في الخليج وليس في البحرين فحسب، منذ أواخر العشرينيات وحتى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات إنما هي مسيرة العريض في عطائه وإبداعه، شاعرا وباحثا وناقدا.. إنه روح هذه المسيرة ونجمها المتألق.. إن كل هذه الأسماء التي تمر بك خلال هذه الحقبة التي امتدت أكثر من ثلاثين عاما تبدو شيئا ضئيلا إلى جانب هذا العملاق الذي منح الخليج أدبا يضارع أجمل وأصفى ما أبدعته القرائح والعقول العربية المتميزة».

الشاعر أحمد زكي أبو شادي صاحب مدرسة «أبوللو» قال عن العريض ضمن سلسلة من الدراسات عن شعراء العربية المعاصرين:

«إنه شاعر ابتداعي غالبا في روحه، لا يعبد الألفاظ ولكنه لا يحتقر الموسيقا الشعرية، وله عذوبة الشاعر المطبوع، ويستوحي بكل حواسه وعواطفه العصر الذي يعيش فيه وفي نفسه الاعتزاز بتراث قومه، إنه ينصف العربية وطاقتها الحضارية كما ينصف عصره، وهو واحد من كثيرين يكاد كل منهم بتنوعه واستقلاله أن يكوّن مدرسة خاصة به».

الدكتور غازي القصيبي الشاعر، يقول من خلال دراسة له وردت في كتاب «إبراهيم العريض وإشعاع البحرين»:

«تعلمت من الأستاذ أشياء كثيرة من أهمها التسامح، كان العالم العربي ذات يوم يمر بفترة سادت فيها قيم النقد الذي لا يقبل أي إنتاج فني لا يخدم القضية، وكنت أشكو مغبّة هذا التطرف إلى الأستاذ، قال لي باسما:

(يا بني.. شأن هؤلاء.. شأن من ينظر إلى السماء من ثقب صغير ويعتقد أن السماء بكل أجرامها ومداراتها ومجراتها، لا تتجاوز ما يسمح له الثقب الصغير برؤيته، أنا لا ألومهم، ذلك مدى رؤيتهم)».

الأستاذ الدكتور محمد جابر الأنصاري قال عنه الكثير في دراسة مطولة.. ومما قاله:

«واصل العريض اطلاعه على الآداب الإنجليزية والهندية والفارسية، ويلاحظ أنه في أقاصيصه الشعرية استفاد كثيرا من التراثين الهندي والفارسي، فيما يختص بالأساطير، وقام بترجمة رباعيات الخيام و له منظومات بالإنجليزية وأخرى مترجمة».. ويمضي قائلا: «إنه الشاعر العريض، أمضى سنتي 1944 و1945 في عاصمة الهند (دلهي) حيث تعرف إلى فنانة هندية حسناء وكانت تحترف الغناء، ويظهر أن نوعا من الإعجاب قد نشأ بين شاعرنا والفنانة الهندية التي ألهمته أجمل قصائده الغزلية، ومما يدل على تلك العلاقة أنها كانت أكثر من خيال شعري أنه افتتح ديوانه

«شموع» برسالة مفتوحة إليها ومكتوبة باللغة الإنجليزية.. إلا أن الملاحظ أن العريض في تلك الرسالة قد تحدث عن شيء يقرب من (المحبة الأخوية)، ومهما كان الأمر فإن العريض قد قال أجمل قصائده الغزلية في تلك الحسناء الهندية».

أما حياة الشاعر خارج إطار الإبداع الشعري والنقدي فإنه خدم وطنه في مواقع عديدة أثرى بها مواقعه وخدم بلاده وشعبه كثيرا، عمل في مجال التربية والتعليم مدرسا للغة الإنجليزية في مدرسة الهداية الخليفية في المنامة عاصمة البحرين سنة 1927، ومدرسا وإداريا في المدرسة الجعفرية سنة 1930، وافتتح مدرسة خاصة سنة 1932 وأدارها مدة ثلاث سنوات، وعمل في دوائر الحكومة وفي شركة النفط في قسم الترجمة، وعمل في إذاعة البحرين.. ثم عين سفيرا متجولا ثم سفيرا مفوضا فوق العادة في وزارة الخارجية:

في سنة 1976 منحه أمير البحرين الراحل المرحوم الشيخ عيسى بن سلمان الخليفة وسام الكفاءة من الدرجة الأولى. وفي سبتمبر 2001 قلده الشيخ حمد بن عيسى ملك البحرين وسام الشيخ عيسى بن سلمان تقديرا لجهوده المتميزة في مجال الثقافة والأدب ودوره في بناء النهضة الحديثة في مملكة البحرين طوال القرن الماضي إلى آخر أيام حياته التي خُتمت في يوم الخميس 30 / 5 / 2002 بعد أن انقضى من عمره 94 عاما.

وفي مجال الشعر قال عنه الشاعر محمد علي الحوماني قصيدة مطولة منها هذه التساؤلات:

أحقا ترى البحرين منك قريبة
وعبقر (إبراهيم) منك قريب

يرى الناس شطآن «الخليج» عقيمة
ولؤلؤه غض الشباب رطيب

وفي ذمة المطلول إرث كأنه
من الشفق الباكي عليه خضيب

أتعقم أرض لم يزل من (عُريّض)
يذيع بها صيت ويعبق طيب

رحم الله الشاعر الكبير إبراهيم العريض الذي كان بمثابة المنارة الشامخة العالية التي أضاءت ثقافة وعلما في البحرين وامتد ضياؤها إلى آفاق عربية ودولية..

العريض لو نشأ في مصر بلد العلم والإشعاع المعرفي لكان على كتب من عمالقتها الأوائل في عهد النهضة من طه حسين والعقاد وبمصاف المازني ومحمود حسن إسماعيل.

الدول الصغيرة دائما يكون الإعلام الثقافي فيها خافتا، وكم من أديب بلغ الشهرة الواسعة لأن ظروفه الحياتية جعلته يمكث في دولة كبرى ذات إشعاع فكري وعلمي وأدبي وهاج.

أدب العريض سيبقى بين النقاد والدارسين والباحثين يجوب أرجاء الوطن العربي وبقاع عديدة من العالم المتحضر.

■ العقلية العربية في مرآة الفكر العربي المعاصر

د. علي أسعد وطفة

■ حرية الرأي في النظم الديمقراطية المعاصرة

د. سلطان بن خالد بن حثلين

■ الاستشراق بين المعرفة والسياسة

سهيل عروسي

■ الاستشراق له وما عليه

د. رياض العبيد

العقلية العربية في مرآة الفكر العربي المعاصر

المقدمة:

أ.د. علي أسعد وطفة

كلية التربية - جامعة الكويت

يطرح الواقع الفكري والأيديولوجي السائد، في مجتمعاتنا العربية، منظومة من الإشكاليات، وتركيبة معقدة من التحديات الاجتماعية والثقافية المتنامية. وفي عمق هذا الواقع، بأبعاده الإشكالية، تأخذ العقلية العربية، بمكوناتها التقليدية والأسطورية، صورة مركبة تتقاطع فيها مختلف الإشكاليات والتحديات التي تطرح نفسها على المفكرين العرب منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم. وإذا كانت العقلية العربية تشكل جوهر هذه التحديات،

ومنطلقها، فإن دراستها، وتحليل مقوماتها، ورصد مضامينها، يشكل اليوم واحدا من أهم التحديات المنهجية التي يطرحها الواقع الفكري والسوسيولوجي في المجتمعات العربية المعاصرة. وتأسيسا على هذه الأولوية ذات الطابع الإشكالي يمكن تناول العقلية العربية بوصفها مدخلا منهجيا لأية محاولة علمية في فهم هذا الواقع ورصد مقومات وجوده.

وعلى أساس هذا المدخل المنهجي يمكن إخضاع المجتمع العربي، بمختلف جوانبه ومظاهره التقليدية للنقد الموضوعي والتحليل العلمي. وبالتالي فإن مثل هذا التحليل النقدي العلمي يشكل حجر الزاوية في تحرير هذا المجتمع العربي من عناصر جموده، وأسباب عطالته التاريخية والانتقال به من حالة الجمود والتصلب إلى حالة العطاء والقوة والإبداع.

في سياق هذا التوجه، وفي هذا النسق المنهجي، تأتي هذه المحاولة العلمية، لرصد مظاهر العقلية العربية، وتحليل مضامينها على إيقاع تحليل علمي ينفذ إلى أعمق طبقاتها وتكويناتها التربوية والاجتماعية، وذلك عبر أدوات منهجية تتوخى العقلانية من جهة، وتستلهم الروح العلمية الأمبيريقية من جهة أخرى. فالعقلية السائدة ظاهرة اجتماعية تاريخية وسيكولوجية مركبة، وبالتالي فإن تناول هذه الظاهرة علميا يقتضي تحليل هذه الظاهرة إلى مكوناتها وتوصيف حدود وأبعاد المرتكزات الأساسية ومنطق وجودها.

إشكالية البحث في مضامين العقلية العربية:

يقرئنا التاريخ بأن النهوض الحضاري للشعوب والأمم كان مرهونا وإلى حد كبير بالموقف العقلي الذي سجله إنسان الحضارات القديمة والحديثة من معطيات الكون والوجود. فقيام الحضارات يرتكز إلى مضامين النظرة العقلانية والعلمية إلى الوجود. وقد تجسدت هذه الحقيقة كاملة في أصل الحضارات الإنسانية، ولاسيما في الحضارات اليونانية والعربية الإسلامية، ومن ثم في الحضارة الغربية المعاصرة.

هذا ويجمع المفكرون بأن تحقيق النهضة الحضارية في أي مجتمع مرهون بقيام ثورة في نسق القيم والمفاهيم والتصورات العقلية التي يتبناها أفراد مجتمع إزاء الوجود. فالحضارات الإنسانية المعروفة تاريخيا بدأت بنوع من الثورة الإيبستيمولوجية التي غيرت من نظرة الإنسان إلى نفسه ومجتمعه وإلى العالم من حوله(1) فسلطان العقل هو معيار التحضر ومقياس نهضة الأمم(2).

لقد أكد ماكس فيبر Max Weber، في كتابه الشهير البروتستانتية والروح الرأسمالية L'Ethique Protestante et L'esprit du capitalisme(3)، أن القيم البروتستانتية الجديدة كانت في أصل النهوض الحضاري للمجتمعات الأوروبية. فالأفكار والمفاهيم والتصورات الجديدة التي جاءت بها الحركة

البروتستانتية، بزعامة كالفن ومارتن لوثر، استطاعت أن تحدث تحولات نوعية في العقلية الأوروبية التي كانت سائدة في العصر الوسيط، وأن تمهد بالتالي لعملية النهضة الحضارية التي تجسدت في الثورة الصناعية، وفي نهوض العقل البرجوازي، والهيمنة الرأسمالية في أوروبا. فالتصورات الإصلاحية الجديدة التي تتعلق بالنظرة الجديدة إلى الكون، والإحساس بالمسؤولية الإنسانية واستثمار رأس المال، وتعميم التعليم، والمساواة بين الجنسين، ورفض التصورات الخرافية والأسطورية، والإعلاء من شأن التجربة والعلم والمعرفة العلمية، تمثل جميعها الأفكار الجديدة التي قدمتها البروتستانتية فأدت إلى تحولات عميقة وشاملة في بنية العقلية والذهنية الأوروبية الوسيطة، وإلى ميلاد عقلية جديدة، وروح نهضوية جديدة شكلت مرتكزا للحضارة الأوروبية التي تعيش أعلى درجات تطورها.

ويسجل التاريخ الإنساني أيضا، أن تراجع الحضارات وسقوطها، كان دائما يترافق مع تراجع الرؤية العقلانية إلى الوجود. وهذه الحقيقة تنبئ عن نفسها في مختلف مراحل التراجع الحضاري، ولاسيما حالة التراجع التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية التي ترافقت بالضرورة مع انحسار كبير في العقلانية ومع انتصار الاتجاهات الفكرية والسياسية التي أعلنت القطيعة الشاملة مع جميع أشكال التأمل العقلي والإبداع المعرفي، فتراجع وميض العقل ووهج المعرفة وعطاء العلم وخيم ظلام التخلف والجهل وغابت شعلة الحضارة الإسلامية.

لقد تنبه رواد عصر النهضة العربية منذ البداية إلى أهمية بناء عقلية عربية متنورة في مختلف مستويات الحياة الاجتماعية، وحاول هؤلاء الرواد تطهير العقل العربي من أعشاب الخرافة والأساطير، فأعلوا من شأن العقل والعقلانية، وأكدوا أهمية العلم والمعرفة العلمية عبر أبحاثهم ونداءاتهم ودعواتهم السياسية والفكرية. ومع مضي أكثر من قرن على هذه الدعوات وظهور أجيال جديدة من المنورين، مازال العقل العربي يغفو في ظلمات العصور الوسطى، ومازالت مظاهر الجهل والخرافة والأسطورة تسجل حضورها بقوة في الساحة الثقافية العربية في مختلف طبقاتها ومستوياتها.

إن نظرة فاحصة لواقع المسألة الحضارية في الوطن العربي، تبين لنا أنه منذ القرن التاسع عشر والإنسان العربي يحاول أن ينهض بمقومات وجوده، وأن ينفض عن نفسه غبار الزمن، سعيا إلى بناء نهضته وتحقيق حداثته. ومع تعدد المحاولات وصدق النوايا فإن الوطن العربي مازال يرزح تحت مطارق التخلف والتبعية.

لقد اعتقدت شرائح واسعة من المتنورين، في مجال السياسة والاقتصاد والتعليم، أن تحديث بلدانهم وتطويرها على نحو تكنولوجي، عن طريق استيراد

التكنولوجيا وغرسها في مختلف جوانب الحياة، سيؤدي بالضرورة إلى تطوير هذه البلدان اجتماعيا، والانتقال بها إلى فلك البلدان المتقدمة. ولكن النتيجة لم تكن كما يعتقد أصحاب هذا التيار. لقد بقي العقل العربي متسارعا في مدار تخلفه على الرغم من كل المظاهر التكنولوجية والحضارية التي تحيط به. فلم تستطع مظاهر الترف التكنولوجي المتقدمة أن تنتقل بعقول أصحابها إلى حالة حضارية حقيقية. وتراجعت الحالة الثقافية العربية طردا مع تزايد عملية التحديث التكنولوجي بمختلف صوره وتجلياته.

فالإنسان العربي المعاصر يستخدم التكنولوجيا اليوم بمختلف مظاهرها وتجلياتها ومع ذلك فهو يعيش حالة عقلية وثقافية متناهية في مدى تراجعها وتخلفها. وعلى خلاف ما هو متوقع من استحضار هذه التكنولوجيا يذهب كثير من المحللين بأن هذه التكنولوجيا زادت حالة البؤس العقلي وجاءت لتكرس مظاهر حياة عقلية اغترابية بالغة العمق والشمول.

فتوافر المال والتكنولوجيا والرجال لا يعني بأي حال تحقيق التقدم والنهضة. فالنهضة الحقيقية والتقدم الحقيقي يقوم على معادلة الإنسان المتنور، وعلى رهان العقلية المتحررة من أثقال التخلف الروحي والإنساني، هذه التي تستطيع أن تنطلق على أساس الروح العلمية في بناء الوجود والحضارة والتقدم. وهذا يعني بالضرورة حالة من التغيير الثقافي التي تطهر العقل العربي من أدرانه وتصدعه، وتهدم مرتكزات تخلفه وتداعيه. إنها حالة من التحول العقلي التي تستنفر في الإنسان العربي رؤية إبيستيمولوجية جديدة إلى الكون والحياة والوجود، وتؤصل فيه إيمانا كبيرا بإمكانيات الكشف والإبداع والتحدي، وتبني في أعماقه هذا العقل الذي يتحرر من خرافاته وأساطيره ودوامات تصدعه. فالإنسان العربي اليوم يحتاج إلى موقف جديد متجدد من جوانب الوجود التي تتصل بقيمة العقل والنقد والحرية والتحرر والانطلاق والمرأة والاقتصاد والأنا والآخر.

لقد حققت بلدان عربية كثيرة مؤشرات عالية في مجال التعليم والصحة والعمل.. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل استطاعت هذه الدول أن تحقق تنمية ذاتية حقيقية؟ وبعبارة أخرى هل يعني وصول هذه الدول إلى مؤشرات اقتصادية وتنموية عالية أنها أصبحت دولا متقدمة بالمعنى الحقيقي للكلمة؟»(4). وبعبارة أخرى هل استطاعت هذه الدول عبر مؤشرات تقدمها المادي أن تحقق نهضتها الحضارية أو حداثتها المنشودة؟ وفي معرض الإجابة نقول هنا إن الحداثة الحقيقية ليست في المظاهر المادية التي تأخذ صبغة التحديث بل في بناء الروح الحقيقية التي توجد في أصل المظاهر المادية للحضارة. وهذا يعني بالضرورة أن المسألة الحضارية هي مسألة إنسانية ثقافية قبل كل شيء وأن أية صيغة

مــــادية قـــاصــــرة عن أداء الدور الحضاري دون الحضور الإنساني بمعاييره الثقافية والإنسانية.

فالنهوض الحضاري يأخذ هيئة عملية تغيير وتغير في آن واحد، وتشمل هذه العملية تغييرا وتغيرا في الرؤية والممارسة، تغييرا في غايات الحياة وتصوراتها وتغييرا في الوسائل المؤدية إليها»(5). فالتنمية حالة إرادة مجتمعية تأخذ بالمجتمع من حالة التخلف إلى حالة الوعي الإبداعي المستمر لبلوغ أهداف المجتمع المنشودة والمتجددة، وتلك هي حالة الحداثة الحقة التي تتجاوز مظاهر التحديث المادية. وهذا يعني أن الحداثة عملية تفضي إلى إعلاء شأن العقل والأسلوب العلمي في تصريف أمور الحياة وتناول مشكلاتها ونبذ الغيبيات والتواكلية في التعامل مع ما يطرحه الواقع من معضلات الانفتاح.

وفي هذا الصدد يبين فوستر George Fostre في دراسته المعروفة بالثقافات التقليدية وصدمة التكنولوجيا، أن العقلية التقليدية، بما تنطوي عليه من قيم واتجاهات ثقافية مثل: الكبرياء والكرامة والتمركز حول الذات والتعصب تشكل نسقا من المعوقات الأساسية لعملية التنمية الاجتماعية(6). وعلى هذا المنوال يؤكد دولاند ماكليلاند Mc-Clelland على أهمية العناصر النفسية الثقافية والاجتماعية في عملية التنمية الاجتماعية. فالقيم والدوافع والقوى النفسية بعامة هي التي تحدد تماما معدل التنمية الاقتصادية الاجتماعية(7). ومن هذه الزاوية يمكن النظر إلى أهمية دراسة العقلية السائدة في مجتمع ما وتحديد اتجاه هذه العقلية ومرتكزاتها.

وتأسيسا على ما أسلفنا يمكن القول إن دراسة العقلية التي تحكم السلوك وتحدد النظرة إلى الكون تشكل المنطلق المنهجي لتحديد معوقات النهضة وسبل النهوض الحضاري في الآن الواحد. وفي هذا السياق يقول مصطفى حجازي: «لابد لأي دراسة نفسانية للتخلف، من وقفة هامة عند العقلية التي تحكم السلوك وتحدد النظرة إلى الكون (...) فالتخبط الذهني، والفوضى، والعشوائية، وسوء التخطيط والارتجال كلها تعد من ملامح التخلف الأساسية(8).

يصف محمد محفوظ هذه الإشكالية ويرى أن سبب تخلفنا عن الركب يعود إلى تخلف الوعي الجماهيري الذي بقي بعيدا عن أفكار النهضة والحداثة حيث يقول: «إن الأفكار التي سادت في العالم العربي في عصر النهضة هي ذاتها الأفكار التي نقلت الكثير من الدول والبلدان من واقع الانحطاط والهامشية إلى واقع التقدم والفعل التاريخي»(9). إلا أن الفرق الحضاري والتاريخي بين العالم العربي وتلك البلدان (اليابان نموذجا) هو أن أفكار النهضة والانبعاث في العالم العربي، بقيت حبيسة فئة محدودة ومنعزلة عن الناس، ولم تصل هذه الأفكار إلى الدخول في النسيج الاجتماعي، بحيث تمارس دورها في التعبئة والتحشيد وصناعة الرأي العام. بينما

في البلدان الأخرى تتمدد وتصل إلى مختلف الشرائح والفئات الاجتماعية، وتصبح جزءا من النسيج الاجتماعي (...) فمأزق العالم العربي ليس في أفكار النهضة وإنما في المساحة الاجتماعية التي تتأثر بهذه الأفكار والثقافات. وسيبقى العالم العربي حبيس هواجسه الضيقة وأسير انكساراته التاريخية مادام موقف اللامبالاة هو السائد والغالب في الواقع العربي»(١٥).

ويجد محمد محفوظ في تحليل حسن صعب لمسألة التخلف الحضاري ما يساند رؤيته. يقول صعب في هذا الصدد: «إن بطء هذا التغير العقلي المنهجي هو المسؤول الأول عن بطء التقدم في العالم العربي وفي سائر أنحاء العالم الثالث. فالشرط الأول للتقدم هو في عقل الإنسان. والإنسان الواعي لتخلفه وتقدم غيره هو الذي يندفع في طريق التقدم»(١١).

وتأسيسا على هذه المضامين الفكرية التي طرحناها يمكننا أن نطرح سؤالين منهجيين حول العقلية العربية قوامهما:

- هل استطاعت العقلية العربية أن تحقق شروط حداثتها الداخلية؟
- ما سمات القصور والجمود والتحديد في العقلية العربية المعاصرة؟

بين مفهومي الثقافة والعقلية:

يتشاكل مفهوما الثقافة والعقلية على نحو معقد. ومع ذلك يمكن الفصل بينهما بصورة منهجية ترتبط المنهجية بطبيعة التوظيف المستخدم للمفهومين. مما لاشك فيه أن مفهوم الثقافة يتسم بالشمول والاتساع. وهذا يفقده كثيرا من فعاليته المنهجية في تحليل الواقع. وانطلاقا من هذه الرؤية المنهجية يجب الفصل بين المفهومين. فأغلب الباحثين يوظفون الثقافة بمعاني متعددة. وفي سياق منهجنا سنعمل على توظيف مفهوم العقلية ونحدده بصورة علمية. كما أننا سنأخذ في تحليلنا الدراسات التي تناولت العقلية ضمن مفاهيم مختلفة تتراوح بين العقل والعقلية والثقافة والاتجاه وغير ذلك.

يكاد يقتصر «مفهوم الثقافة في الدراسات العربية غير المتخصصة على الفكر الإبداعي بصورته الأدبية والفكرية، وغالبا ما يتم استبعاد المكونات الأخرى للثقافة (...) والسبب في ذلك أن علم الإناسة (الأنتروبولوجيا) الذي أعطى لمفهوم الثقافة أهم مضامينه لازال يحتل حيزا ضيقا في الدراسات العربية»(12).

فالثقافة - بعيدا عن سياقها الأدبي والإبداعي وفي عمقها الأنتروبولوجي - ظاهرة اجتماعية نفسية تحتل مكانها في عقول الأفراد وتظهر على شكل سلوك في تصرفاتهم اليومية(13). فالسلوك عبارة عن ترجمة عملية للتصورات الذهنية المنبثقة عن ثقافة ما(14). وهذا يعني أن الفرد في أي مجتمع مغمور بتراث ثقافي يتجاوزه وهو التراث الثقافي للحضارة التي ينتمي إليها.

وهو من خلال هذا التراث يدرك العالم ويحكم عليه، غير أن هذا التراث عندما يتجمد ولا يتجدد يسير نحو الضمور فالزوال، ويحول بالتالي بين الفرد وبين كامل إدراكه لذاته وغيره، ومن هنا كانت هناك صلة دائرية بين تجدد المجتمع وتجدد الفرد فكل منهما يجدد الآخر(15).

لقد تناول المفكرون العرب العقلية العربية في ضوء مفاهيم متعددة مثل: العقل العربي، الشخصية العربية، والهوية العربية الإسلامية، والثقافة العربية، والتراث العربي الإسلامي. وقلما استخدم مفهوم العقلية Mentality بصيغته الأنتروبولوجية التي نجدها في الأعمال الفكرية الغربية وهي صيغة تتسم بالوضوح والعمق المعرفي كما بيّنا في حدود هذا المفهوم وتاريخه. هذا يعني بالمقابل أن مفاهيم الهوية والشخصية والثقافة تشكل مفاهيم متموجة وغامضة، وهي بالتالي أقل قدرة على تحديد الروح الثقافية للشعب أو للأمة أو للأفراد.

وهنا يتوجب علينا عندما نريد أن نحدد موقف الباحثين العرب من العقلية العربية أن نأخذ بعين الاعتبار التنوع في المفاهيم الموظفة في تحديد هذه العقلية. كما يتوجب علينا أن نميز بين هذه المفاهيم وفقا للصيغة التي تطرح بها ولا سيما التمييز بين المفاهيم التي تريد توصيف الفكر الإبداعي وبين هذه التي تحاول وصف الواقع الثقافي بصيغته الأنتروبولوجية بمعنى العقلية (الروح الداخلية للثقافة بما تنطوي عليه من محركات نفسية وعقلية وتصورات وقيم متكاملة في نسق واحد).

تشكل الثقافة كما يعتقد أليكس ميكشيلي Alex Mucchielli الإطار العام للمبادئ القيمية عند أفراد المجتمع. وتشير الذهنية أو العقلية باللغة الدارجة إلى حالة نفسية داخلية وإلى طريقة للنظر إلى الأشياء ترتبط عفويا مع آداب سلوكية قابلة للملاحظة. وهذا يعني أن العقلية تنطوي في ذاتها على رؤية خاصة للعالم وعلى طريقة للتعامل مع الأشياء، وبالتالي فإن العقلية تتدخل على نحو دائم كشبكة رمزية لتحليل العالم، وكنظام من المعلومات التي تؤدي دورا تفسيريا(16).

وإذا كانت الثقافة في صيغتها الانتروبولوجية العامة تشتمل على منظومة من العقائد، والمعايير والقيم والتصورات المشتركة والعادات والأخلاق، فإن العقلية تشكل شبكة إدراكية أو بنية من التصورات والتفسيرات الخاصة بإدراك العالم والتي تحتوي بين جنباتها على معايير ونماذج ورموز ثقافية قيمية.

وإذا كانت الثقافة تأخذ صورة الإطار العام للمنظومة القيمية السائدة في المجتمع، فإن العقلية تشكل مضمون الثقافة ومحتواها. وفي هذا السياق يمكن إيراد تعريف فارب الذي ينطلق من هذه الزاوية في تعريفه للثقافة أي أنه يطابق بين مفهومي الثقافة والعقلية حين يقول إن الثقافة هي «المخطط الأساسي الذي يضعه المجتمع للسلوك

الإنســاني وهذه الثـقـافــة هي التي توضح ما يجب عمله وما يحسن عمله ومــا يمكن عــمـلـه ومــا يجب أن لا يعمل»(2). وباختصار تقوم العلاقة بين مـفـهـومي الثقافة والعقلية على أساس العلاقة بين الشكل والمحتوى. ويعني ذلك أننا نتـحـدث عن الإطار العام عندما نتحدث عن الثقافة بينما نتحدث عن المضمون والخاص عندما نتحدث عن العقلية. وإذا كنا نورد هذه الملاحظة فــذلك من أجل تحــقــيق التواصل بين المفهومين نظرا لشيوع استخدام المفهومين لدلالة واحدة في الكتابات العربية المعاصرة.

منهجية الدراسة ومادتها:

تنطلق الدراســة من منهـجــيــة التحليل الوصفي للظاهرة المدروسة وفي هذا الإطار تعتمد الدراسة على تحليل المضـــامين الفكرية للإنتـــاج الفكري العربي الذي تناول العقلية الـعــربيـــة بالوصف والدراســـة والتحليل. والدراسة تعتمد منهج تحليل مضامين النصوص الفكرية العربية التي تطرقت إلى قضــيــة الثقافة العربية والعقلية العربية.

تتكون مــادة الدراســة من عــدد كبير وغير محدد من النصـوص والأبحاث والدراسات العربية التي عرفتها الساحة العربية. وبالطبع ليس هناك إحصائية تتعلق بعدد النصـوص المقروءة في هذا المجال. ولكننا وظفنا كل مــا اســتطعنا أن نحـصل عليـه من هذه النصــوص. وســيــتم تحليل هذه النصــوص وعرضها وتوظيفها علميا في تحديد سـمــات ومـلامح العقلية العربيـة السائدة ومدى قدرتها على مواكبة التطور الحضاري والاجتماعي في عــصــر التــحــولات العلمــيـــة والتكنولوجية الكبرى.

صورة العقلية العربية في مرآة المفكرين العرب:

تبين الدراسات والأبحاث العربية في ميدان الثقافة أن المفكرين العرب يضعون العقلية العربية القائمة في مستنقع الأوصاف السلبية. فالعقل العربي، كما تصوره هذه الدراسات عقل مستلب مغترب، بل هو عقل أسطوري نسجت خيوط وجوده على منوال التصورات الخرافية والسلفية والسحرية التي تمانع كل مشاريع النهضة والتنوير والتقدم.

وتؤكد هذه الدراسات من جهة أخرى أن الثقافة العربية التقليدية تشكل حاضنا للعقلية التقليدية ولمختلف القيم والمؤشرات التي تحرم الإنســان من مــقــومــات الإبداع والتجديد والانطلاق. فهي تغذي قيم الخضـوع للأمـر الواقع، والقدرية، والقبول بما هو قائم، وتجرد الفرد من روح المبادرة، وتلغي لديه الشعور بالمسؤولية، وتضفي الطابع القدسي على أغلب جوانب الحياة فيأسرها ويحرمها من حالة التطور الطبيعية التي تجري في بنية الأشياء.

يقول سويد عبدالمعطي في هذا الصدد «تترامى الثقافة العربية في نظام تتعايش داخله وبشكل تقاطعي

شبكة من النزعات والاتجاهات التي يعوزها الائتلاف ويسودها الاختلاف. فهناك الثقافة العربية الكلاسيكية التي تمجد الماضي وتقدسه، وهناك الثقافة العربية الحديثة التي يعيش فيها الفرد وبفعل ازدواجيتها في ضياع شبه تام لأن زمنها الثقافي بعيد كل البعد عن ذاتية الفكر العربي وخصوصياته الحضارية والثقافية(17).

في سياق معالجته لواقع الأزمة الثقافية والحضارية في الوطن العربي يقدم فؤاد زكريا تحليلا رشيقا لواقع الثقافة العربية السائدة. وفي إطار هذا التحليل ترتسم ديناميات التخلف العربي وأوجه حركته في سياق تاريخي. في هذا التحليل يميز زكريا بين وجهين للأزمة الثقافية في الوطن العربي: يتمثل الوجه الأول في عجز الواقع عن اللحاق بالفكر، حيث يكون الفكر متقدما والواقع لا يستجيب لحركة ونموذج هذه الحالة حال المفكرين الأوروبيين في عصر النهضة، حيث كان فلاسفة التنوير يسبقون عصرهم ويمهدون للثورة الفرنسية. أما الوجه الآخر للأزمة فيتمثل في أن يكون الواقع أكثر تطورا من الفكر حيث يعجز الفكر عن المواكبة ولاسيما في المجتمعات المتقدمة. أما أزمة الثقافة العربية فهي ليست هنا أو هناك إنها حركة جمود في الواقع وفي الفكر في آن واحد(18). وفي موقع آخر يعقد فؤاد زكريا مقارنة تراجيدية بين صورة الأزمة التي يعيشها الغرب وهذه التي تعيشها الثقافة العربية: فأزمة الثقافة عند الغربيين هي أزمة ما بعد العقل وما بعد الحضارة، أما أزمة الثقافة العربية فهي أزمة ما قبل الحضارة أو ما قبل العقل. فالأوروبيون تجاوزوا نطاق التفكير التقليدي وأصبحوا يتطلعون إلى عقل يتجاوز حدود الماضي والحاضر ويمتلك زمام نفسه في المستقبل. أما عندنا فلازال العقل يعمل جاهزا من أجل اكتشاف ذاته وتحقيق أبسط مطالبه(19).

ويعد أدونيس في طليعة المفكرين العرب الذين تناولوا العقلية العربية ولاسيما في كتابه الثابت والمتحول، والذي يصل فيه إلى نتيجة قوامها أن العقل العربي عقل متبع لا مبدع، وأن الثقافة العربية ثقافة اتباع لا إبداع، وتنفرد بخصائص أربعة هي:

1- الخاصة اللاهوتية التي تتمثل في الغيبية المطلقة.

2- خاصية الفصل بين المعنى والكلام، وتفضيل الكتابة على الخطابة.

3- خاصية التناقض مع الحداثة والتمحور حول الماضي(20).

ويبين أدونيس في سياق دراسته لهذه المسألة أن هذه الخصائص والسمات هي خصائص ذهنية الفئات التي هي في موقع السلطة لا ذهنية المجتمع العربي بكامله(21). فالثقافة العربية، كما لأدونيس، ثقافة تقليدية تقوم على أسس وجدانية قوامها التفسير الغيبي الميتافيزيائي للكون والتاريخ والوجود الإنساني، والإنسان في هذه الثقافة غير فاعل لتاريخه حيث تأخذ البلاغة في هذه الثقافة إطارا للتفكير والتأمل،

فالمعرفة العربية السائدة تراكم تأويلي للنص الأدبي والديني أو شبه الديني، وهذا النص كاف بذاته لكل شيء وكل معرفة(22).

وهذه السمات التي يقدمها أدونيس تجد صداها في رؤية محمد أركون للعقل العربي الإسلامي الذي يتبدى له موسوما بالخصائص التالية:

- الخلط بين الأسطوري والتاريخي.
- هيمنة القيم الدينية.
- التأكيد اللاهوتي لتفوق المسلم على غير المسلم.
- حصر وظيفة العقل في الاجتهاد وتأويل الوحي.
- تقديس اللغة والدفاع عن قداسة المعنى.
- التأكيد على تعالي المقدس(23).

هذه هي المنطلقات التي تحكم العقل العربي وهي منطلقات تؤكد أولوية العلاقة بين الله والإنسان عبر الوحي وتحول العالم إلى مسرح تبدأ فصوله هنا لتنتهي هناك في الآخرة.

وفي هذا السياق يؤكد العفيف الأخضر هذه الصورة التي نجدها عند كل من أدونيس ومحمد أركون حيث يؤكد مؤشرات استغراق الثقافة العربية في لجة التقاليد وشواهدها فالنقل على حد قوله «مازال يكفر العقل في الفضاء العربي الإسلامي، ومازال التقليد يقطع الطريق على التجديد، والقدامة تحارب الحداثة» ويتجلى غياب الحداثة وحضور السمات التقليدية في المظاهر التالية:

- غياب الفصل بين الدين والدولة على مبدأ الدين لله والوطن للجميع.
- غياب المواطن الحديث الذي ينتمي إلى الوطن لا إلى طائفة أو قبيلة.
- غياب الفردية التي شكلت الأساس الذي قامت عليه عمارة الحداثة.
- غياب حقوق الإنسان والديمقراطية مفهوما وممارسة في الوطن العربي(24).

ويرجع عبدالله عبدالدايم هذه الصورة السلبية التي تعانيها الثقافة العربية إلى حالة تاريخية وعوامل حضارية حيث يقول: «الثقافة العربية محملة بما تركته عصور الانحطاط الطويلة من مفاهيم متخلفة ومن مقومات نفسية واجتماعية تحول دون التقدم. من مثل التواكل والتفسير السحري للأشياء وسيطرة الشكل والمظهر على المضمون والجوهر في شتى جوانب السلوك وتعطيل دور المرأة وسيادة التسلط والقسر والإحجام عن المهنة والمعرفة وسوى تلك من أنماط السلوك الذائقة في أي مجتمع متخلف والتي ابتكرها جوهر الثقافة العربية الإسلامية. ومع ذلك لا يريد الدايم أن يقع في دائرة التشاؤم المطلق فيعترف بأن هذه الثقافة مع ذلك تحمل هذه في أصولها وروحها إيجابية كثيرة من شأنها أن تكون منطلقا للتقدم والتحديث في كل مكان وعلى رأسها تقديس العلم وتقديس العمل والتكافل الاجتماعي وتكريم الإنسان وتسخير الكون والنظر العقلي وغير ذلك كثير فضلا عن العدالة والمساواة. التراحم(25).

وفي سياق آخر يرى الدائم أن

الثقافة العربية تعاني من سلطان الماضي حيث لم تعرف أمة من الأمم ما عرفته الأمة العربية من تأثير الماضي، وسلطان الماضي لا يتخذ في المجتمع العربي صورة المرجع الأصيل الهادف للهوية القومية بل يتخذ صورة السيف المسلط والفرض الغاشم. وهنا ينكر الدائم ويتنكر لعبادة الماضي واعتباره النموذج الأمثل للمستقبل. ويرى في هذا الخصوص أن ظاهرة المحافظة ورفض التغير والتجديد من أخطر ظواهر التخلف وأعمقها، لكونها ظاهرة يصعب تغيرها ذلك أنها تضرب بجذورها في أعماق حياة الإنسان إذ ترتبط بما ألف وعرف وبما ألف آباؤه وأجداده وعرفوه وتحمل بالتالي جانبا من القدسية أو ضربا من نشوة الحنين إلى الماضي(26). وفي النهاية يرجع عبدالله عبدالدايم الأزمة الثقافية والقيمية في الوطن العربي إلى عوامل تتمثل في سلطان الماضي والعصبية والتعصب: التعصب للرأي والقبيلة والعائلة والطائفة الدينية وسيطرة الغريزة على العقل والانفعال على الفكر»(27).

فالثقافة العربية، كما يصفها أغلب الباحثين العرب، ماضوية تعتمد مبدأ قياس الشاهد على الغائب أي قياس الواقعة التاريخية للموسم على واقعة ماضيه اتخذت شكل الزمن والتعالي على الواقع ذاته. وهي أيضا أسطورية تنطلق من أفكار إعجازية تتجاوز حدود المنطق وواقع الحياة وتعلو إلى مستوى المعجزة والخرافة والأسطورة وغير ذلك من المفاهيم. وهي أيضا أحادية متفردة ومقدسة تنظر إلى نفسها على أنها متفردة وأنها الثقافة الأكثر رفعا وأصالة. وأخيرا تأخذ هذه الثقافة طابع الرغبة الوجدانية بمعنى إسقاط رغبات الذات على أحداث التاريخ الفعلي، والنظر إلى أي حدث على أنه يسير في صالح هذه الذات. وهذا ما نراه واضحا بشكل خاص في الخطاب العربي المعاصر الذي يرى في كل حادثة دليلا على سقوط الغرب وانتصار قيم الثقافة العربية. وفي مكان آخر يرى الجابري أن الثقافة الجماهيرية مشبعة بالأمراض والنكوص والتهميش والثنائيات الزائفة وأن التناقض والتنابذ والصراع وغياب التواصل والحوار هي سمات أساسية في الثقافة العربية عامة(28).

فأسس التفكير العربي تقوم على الحدس والعاطفة والوجدان والتذوق والخيال، وهذه الأسس ترتدي أحيانا ثوبا من لغة العقل، ولكنها في جوهرها معرفة أدبية شعرية أو تفكير شعري ولا يمكن الانطلاق منها نحو تكوين إطار حضاري مستقبلي، كما لا يمكن تحليل واقعنا وتصور مستقبله بناء على هذه الأسس المذكورة. والثقافة العربية في النهاية قائمة في وسط عالم الغيب الذي يفلت من التحليل العقلي(29).

هذا ويقدم محي الدين صبحي صورة الثقافة العربية وفق منهجية جديدة، ولكنها تعزز مختلف السمات والخصائص السابقة في توصيف العقلية العربية. يميز صبحي بين

نوعين من الوعي وعي التخلف وتخلف الوعي. فوعي التخلف يصدر عن بنية فكرية اجتماعية اقتصادية متخلفة. أما الوعي المتخلف فهو الوعي الذي يوجد في كل العينات المتقدمة والمتخلفة على السواء فقد نجد في السويد واليابان وعيا متخلفا يظهر على شكل الجمعيات العنصرية وعصابات السطو وتصريف المخدرات. أما وعي التخلف فهو وعي قائم بذاته يحمل علامات المجتمع الذي أفرزه ثم يطبع هذا المجتمع بطابعه لأنه وعي بطابعه لأنه وعي بنيوي يتخلل كل البنى في المجتمع(30). يعلن الكاتب متشائما بأن وعي التخلف هو الوعي السائد في بلادنا، وأنه لا يمكن للإنسان العربي أن يخرج من دائرة هذا الوعي المتخلف إلا إذا استطاع أن يخرج من دائرة هذا الواقع المتخلف(31).

ويبرز تركي الحمد خاصة المطلق وغياب منطق النسبية في الثقافة العربية المعاصرة حيث يرى: بأن الأزمة المعاصرة للثقافة العربية في ثبات القيم المطلق. يقول الكاتب في هذا الصدد «لقد اكتسبت مجموعة من المفاهيم والتطورات والقيم اكتسبت صفة الثبات المطلق بل السكون وفقدت بالتالي الصلة مع الواقع والمحيط المتغير فأصبح الإدراك الذي تنقله وبالتالي الأحكام الصادرة عنه إدراكا وأحكاما مرتبة أو مشوشة على الأقل وهذا ما نتبينه من خلال التعامل العربي المعاصر مع أحداث هذا العالم وتحولاته(32).

ويركز تركي الحمد أيضا على غلبة الطابع الماضوي في نسق العقلية العربية وفي عمق الثقافة العربية. فالعرب كما يقول الحمد: «يصلون دائما متأخرين لأن تصوراتهم ومفاهيمهم التي يدركون من خلالها الواقع تصورات قاصرة أنه قصور كامن في الثقافة التي لا تحسن التعامل مع التغير والتحول»(33). ونحن نعيش بين سندان مفاهيمنا الثقافية الساكنة وبين مطرقة العالم المعاصر وحركته السريعة(34). والعالم يتحول أمام أعيننا تحولا سريعا متواترا ويقدم صيغا تتغير كل يوم حول المستقبل وصورة المستقبل ونحن مازلنا أسرى الفتنة الكبرى وصفين وكربلاء وحطين وعين جالوت. العالم يتحدث عن المستقبل ونحن نتحدث عن الماضي وننقسم حول هذا الماضي المتصور شيعا واضرابا متناحرة في قضية لا وجود لها أصلا وإن وجدت فلا شأن لها في تحولات المستقبل في هذا العالم. إننا نسبل الماضي على الحاضر فنخسر المستقبل ولا ندرك الماضي.

ويبين تركي الحمد خصائص الثقافة العربية: فيصفها بالسمات التالية:

ـ ماضوية في مقابل المستقبلية: تعتمد مبدأ قياس الشاهد على الغائب أي قياس الواقعة التاريخية للموسم على واقعة ماضيه اتخذت شكل الزمن والتعالي على الواقع ذاته.

ـ أسطورية مقابل واقعية: تنطلق من أفكار إعجازية تتجاوز حدود المنطق وواقع الحياة وتعلو إلى مستوى المعجزة والخرافة

والأسطورة وغير ذلك من المفاهيم.

ـ أحادية في مقابل التعددية: ومتفردة ومقدسة وليس في الإمكان أبدع مما كان. حيث تنظر إلى نفسها على أنها متفردة وأنها الثقافة الأكثر رفعا وأصالة. ونجد ذلك على سبيل المثال في الاعتقاد بقدسية اللغة العربية ومفرداتها وتميزها، المجتمع غالبا يسير على ركيزة واحدة من القيم والمعايير المكتسبة والمفروضة، فالثقافة العربية تطرح نفسها على أنها أبدع ما بالإمكان مقارنة بالآخرين وتربط هذه الأحادية والشمولية بالمرجعية الماضوية فمنحها نوعان من القداسة والفردية والعلوية»(36).

ـ رغبوية في مقابل تاريخية: كل حادثة دليلا على سقوط الغرب وانتصار قيم الثقافة العربية. وتأخذ غالبية الثقافة العربية طابع الرغبة الوجدانية بمعنى إسقاط رغبات الذات على أحداث التاريخ الفعلي والنظر إلى أي حدث على أنه يسير في صالح هذه الذات وهذا ما تراه واضحا بشكل خاص في الخطاب العربي المعاصر الذي يرى في كل حادثة دليلا على سقوط الغرب وانتصار قيم الثقافة العربية. فهناك عملية إسقاط لتصورات الذات في كل لحظة وعلى كل حدث وليس الأحداث كلها منظورا إليها نظرة بعيدة المدى طويلة الأمد.

وفي هذا الأفق يرى عياض بن عاشور أن العقلية العربية عقلية تقليدية أيضا وذلك لأن هذه العقلية تتمحور حول فكرة الله بوصفه مبتدأ الوجود وخبره من حيث الفعل والإرادة والمصير والتشكل والتكوين. وفي مناحي هذه العقلية تغيب إرادة الإنسان وعقله وحضوره في التاريخ فهو كيان منفعل سلبي تحدد مصيره بصورة غائبة ومساره الوجودي لا يتعدى أوجه الخضوع المطلق لإرادة الله ونواميس الوجود الطبيعي. وتغيب في هذه العقلية أيضا الخاصة الفردية مقابل الروح الجمعية، وعلى هذا الأساس يأخذ مجتمعنا العربي صورته التقليدية، فالفرد لا وجود له خارج دائرة الجماعة أو بعيدا عن توجهاتها. فالإنسان الفرد الحر المستقل ظاهرة استثنائية وشاذة. وهو إن وجد وأبدى استقلاله عبر نزعة الفرد النقدية فإنه يصبح في عداد المنبوذين والمرتدين والكفرة محكوما عليه بالجحيم(37).

وفي هذا الصدد يقول نزار نيوف في توصيفه للعقلية العربية «إن نظرة موضوعية لا غائية إلى عاداتنا الاجتماعية، وسلوكنا العقلي ومناهجنا التربوية والأخلاقية إلى مشاعرنا وعواطفنا، ما ندفنه منها في دخيلتنا وما نظهره منها في واقعنا تؤدي بنا إلى نتيجة منطقية تقول: إن الوجدان الزراعي والرعوي والعشائري، مازال هو المسيطر على بنياننا النفسي، بالرغم من بعض المظاهر المرتبطة تاريخيا بحركة العلم والتصنيع(38).

والعقلية العربية عقلية سلفية تقليدية كما يذهب مصطفى صفوان إذ يؤكد في دراسة له حول: «صناعة القهر: علاقة التعليم بالإبداع في المجتمع العربي» على الطابع التقليدي

للثقافة العربية حيث يقول: «إن الموروث يكتسب هالة المقدس، ويحظى بجاذبية وسلطة واضحتين وتعلو قيمة المسايرة، وتبدو المغامرة الفكرية خرجا عن المألوف. ومن ثم يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران فيما قالوه وأعادوه ألف ألف مرة، فكلما مات مؤلف لبس ثوبه مؤلف آخر، وأطلق على مؤلفه اسما جديدا(39).

وهذه الروح السلفية الماضوية نجدها في توصيف علي حرب حيث يقول: «إننا نقيس كل شيء على النص: الحياة والواقع والفكر والعمل الحاضر والمستقبل»(40). ويرى حرب في هذا السياق أن التحرر من النص شرط لقراءته قراءة جديدة مغايرة خلاقة وشرط لإعادة اكتشاف الواقع وصياغته وباختصار لا سبيل إلى خلق ندهش به العالم مادمنا نتعامل مع النصوص كأداة للعبادة وهكذا فالذي يعطي أولوية للنص على الحياة وللتقليد على التجديد يسيء إلى النص والحياة معا. وفي سياق آخر يقول حرب في وصفه للأزمة الثقافية والقيمية ما يلي: إننا نعيش خصوصياتنا حتى البداوة.. وننغمس في عالميتنا حتى الثمالة، إننا نستخدم أحدث الأدوات ولكننا نرفض أحدث الأفكار والمناهج، نتشبث بالأصول حتى العظم على صعيد الخطاب والكلام، ولكننا نخرج عليها ونطعنها بالفعل والممارسة»(41). «فنحن عرب أو مسلمون فيما يتصل بالمقدسات والمحرمات، ولكننا غربيون فيما يتعلق باستيراد الأدوات والسلع والصور والمتع التي توفرها أجهزة الفيديو وأفلام البورنو.. أي في كل ما يتصل بمادة الحياة وأسباب الحضارة»(42).

وتعاني الثقافة العربية والعقلية العربية أيضا كما يرى تركي الحمد في سياق آخر من خاصة الاطلاقية وهنا بالتالي تكمن إحدى إشكاليات الثقافة العربية. يقول الحمد في هذا الصدد: «لقد اكتسبت مجموعة من المفاهيم والتطورات والقيم اكتسبت صفة الثبات المطلق بل السكون وفقدت بالتالي الصلة مع الواقع والمحيط المتغير فأصبح الإدراك الذي تنقله وبالتالي الأحكام الصادرة عنه إدراكا وأحكاما مرتبة أو مشوشة على الأقل وهذا ما تتبينه من خلال التعامل العربي المعاصر مع أحداث هذا العالم وتحولاته(43).

وبعض المفكرين يأخذون بمعيار التدين كأساس للعقلية التقليدية، وهم بالتالي ينطلقون من معطيات التنوير التي يلعب فيها العقل دورا أساسيا ومحوريا. ويأخذن بعين الاعتبار المرتكزات العقلانية التي حققتها الحضارة الغربية في عصر النهضة عندما استطاعت العقلانية الغربية أن تسيطر على الساحة الفكرية في أوروبا ولاسيما في القرن الثامن عشر في عصر التنوير. وهم ينطلقون أيضا من أهمية المعرفة العلمية التي أصبحت مبتدأ الحضارة وخبرها. ولذا فإن الباحثين يأخذون هيمنة الفكر الديني على مناشط الحياة الفكرية والسياسية بوصفه معيارا للحياة التقليدية وليس من باب

الاستهجان أو الموقف العدائي للفكر الديني.

وتأسيسا على هذه الفكرة يعتقد مصطفى دحماني بأن الحياة الفكرية والثقافية في الوطن العربي تعاني من هيمنة شاملة هائلة لرجال الدين الإسلامي قديما وحديثا «ولا أحد يسلم من عواقب الخروج عن النص الديني أو يجرؤ على مخالفة رجال الدين أو حتى مناقشتهم بمعنى أنه لا يمكن للفرد أن يفكر تفكيرا عقليا منطقيا وعلميا دون جواز المرور في الإطار المرجعي الديني ودون موافقة رجال الدين وهذا بدوره يؤكد وجود كهنوت كبير في الإسلام»(44).

وتجدر الإشارة في هذا المسار إلى سوسيولوجيا أحمد خضر في مجال العقلية العربية والثقافة العربية. يرى أحمد خضر في هذا المقصد بأن الثقافة العربية تقليدية، والمجتمع العربي تقليدي لأنه يصارع بيئته بطرق بدائية بسيطة، فلا يقوى على استقلال هذه البيئة استقلالا فعالا كما يجب، وبالتالي فإن العلاقات الاجتماعية في المجتمع التقليدي، لا تساعد على التحكم بالبيئة الطبيعية، كما أنها لا تنجح الدقة في المعاملة. ومن هذا المنطلق يؤكد الباحث على تقليدية العقلية العربية وذلك لأن الإنسان العربي تقليدي يخضع للطبيعة ولا يعشق التغيير بل يخشاه، إنه يؤمن بالسحر والغيبيات، ويرغب في الابتعاد عن السلطة وعن مراكز المسؤولية، إنه متواكل إلى درجة التخاذل، ولا يبحث في المستقبل لأنه (بيد الله) ويعيش بالماضي وينعزل به. وهو على خلاف الإنسان في المجتمعات المتطورة نشيط يحب العمل وتحمل المسؤولية، ويخطط للمستقبل ويعتقد بإمكانية التحكم فيه، يؤمن بالتغيير ويعشق المغامرة(45).

وفي هذا السياق يميز عز الدين دياب بين نوعين من الثقافة: ثقافات دينامية تتميز بقدرة عناصرها على الحركة والتوالد والانتشار خارج إطارها الجغرافي، وقدرتها على الإقناع والتحدي وتلبية حاجات الأفراد. وثقافات تقليدية: وهي ثقافات جامدة وذلك لانعدام الروابط الوظيفية بين وحداتها وعناصرها، فإلى جانب حرية المرأة توجد عناصر عبوديتها وإلى جانب القانون يوجد الثأر. والثقافة التقليدية تمجد الماضي وتحتقر الحاضر وتتخوف من المستقبل وهذه الخصائص كما يرى دياب تنسحب على ثقافتنا العربية السائدة وتعبر عن حالتها(46).

وعلى أنغام هذا الهاجس ينظر عبدالمعطي سويد إلى العقل العربي من موقع الاتهام في مقاله له «هل سيتقدم التفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن القادم»، حيث يؤكد بدوره على المضامين الأسطورية للعقل العربي والثقافة العربية المعاصرة التي تقوم على أساس منظومة من الثوابت القدسية الأدبية والدينية والثقافية. ويرى بأن هذه الثقافة تقوم «على تفسير غيبي ميتافيزيائي للكون والتاريخ والوجود الإنساني (...) والمعرفة العربية السائدة هي تراكم تأويلي للنص الأدبي والديني والشبه ديني»(47).

وتأسيسا على رؤية سويد نجد بأن العقلية العربية تعاني من العطالة والجمود وهي غير قادرة بصورتها الحالية على مبادرة الفعل الحضاري والمشاركة في بناء مجتمع عربي يقوم على أسس نقدية. «فأسس التفكير العربي القديم والحديث تقوم على الحدس والعاطفة والوجدان والتذوق والخيال، وهذه الأسس ترتدي أحيانا ثوبا من لغة العقل ولكنها في جوهرها معرفة أدبية شعرية أو تفكير شعري ولا يمكن الانطلاق منها نحو تكوين إطار حضاري مستقبلي كما لا يمكن تحليل واقعنا وتصور مستقبله بناء على هذه الأسس المذكورة. والثقافة العربية في النهاية قائمة في وسط عالم الغيب الذي يفلت من التحليل العقلي(48).

وفي هذا السياق يشير عزالدين عناية إلى غياب الرؤية النقدية في مضامين العقلية العربية المعاصرة منها والقديمة، وقد ترتب على هذا الغياب أن الإنسان العربي يتعامل مع الدين على نحو غرائزي أشبه بتعامله مع الجوع. فهو يشبع حاجاته الدينية على نحو عفوي غير نقدي وهذا ينسحب على طقوس العبادة والصلاة وغيرها من الممارسات الدينية(49).

في معرض تحليله لعوائق التحديث السياسي في المجتمعات الإسلامية يشدد العفيف الأخضر على عجز النخب الفكرية في الوطن العربي عن الانخراط في مغامرة الحداثة. ويعيد الأخضر هذا العجز إلى التراث العربي الإسلامي الذي استبطن «كعائق ذهني شل فاهمة النخبة التي واجهت الحداثة كخطر على الهوية لا كفرصة لمعاصرة عصرها»(50). «ورهاب الحداثة قضى على مجتمعاتنا بأن تظل في درجات متفاوتة تقليدية أي يحكم فيها الأموات من وراء قبورهم الأحياء على حد تعريف أوغست كونت للمجتمعات التقليدية»(51).

ومن شواهد التقليدية لدينا «أن النقل مازال يكفر العقل في الفضاء العربي الإسلامي، ومازال التقليد يقطع الطريق على التجديد، والقدامة تحارب الحداثة»(52).

ويتجلى غياب الحداثة في المظاهر التالية:

- غياب الفصل بين الدين والدولة على مبدأ الدين لله والوطن للجميع.
- غياب المواطن الحديث الذي ينتمي إلى الوطن لا إلى طائفة أو قبيلة.
- غياب الفردية التي شكلت الأساس الذي قامت عليه عمارة الحداثة.
- غياب حقوق الإنسان والديمقراطية مفهوما وممارسة في الوطن العربي(53).

ويبين حافظ الجمالي في كثير من أعماله أن الثقافة العربية تعاني اليوم من هيمنة التصورات الغيبية غير العقلانية حيث يقول: «كان الإسلام دفعة ضخمة في اتجاه العقلانية، وكان ثورة حقيقية ومن سوء الحظ أنه طغى عليه «الثابت الغيبي» والصوفي وأشكال لا حصر لها من التفكير اللاعقلاني ومايزال يطغى وذلك - لأن البنية الاقتصادية تخلفت فأصبحت إقطاعية، أو ما يشبه ذلك(54). ومن أجل تجاوز هذه الوضعية يؤكد الجمالي أهمية التأكيد

على بناء العقلية العلمية والروح العقلانية من أجل الانطلاق نحو نهضة حضارية حقيقية حيث يقول: «لابد من أجل بناء الحضارة أن يبدأ التحول من الفكر الغيبي إلى الفكر الوضعي ومن الذاتية إلى الموضوعية ومن العقل الخرافي إلى العقل العلمي»(55). «إن أية ثورة ناجحة يجب أن تكون ثورة العقل لا ثورة الشعارات المتسامية، وعلى العقل في لحظة ما أن يصبح شبيها بالوثن المعبود قبل أي شيء آخر لكي يتسنى للثورة أن تهيئ ما يحتاج إليه المجتمع»(56).

وفي هذا الفضاء يؤكد عبدالرحمن حمادي على الأبعاد الخرافية والأسطورية للعقل العربي والثقافة العربية إذ يقول: فالثقافة العربية بمستوييها البرجوازي والشعبي، هي ثقافة خرافية تميل إلى الإعجاز أكثر من ميلها إلى العلم، وتميل إلى الدين فيما هو تسليمي أو استسلامي أكثر من ميلها إلى المنحى التحريري (...) والبرجوازية العربية تشيع هذا النمط الخرافي من التفكير وتساعد على بثه بهدف إضعاف الفكر العلمي لدى الطبقات الشعبية، فيسهل تخويرها والسيطرة عليها(57). سقط العقل العربي في مستنقع الجمود والتصلب والتراجع وذلك تحت تأثير عوامل شتى أهمها: وقوع المجتمع العربي في مأساة السيطرة الاستعمارية التي استمرت ستمائة عام، ومن ثم غياب الحريات العامة والديمقراطية وحقوق الإنسان وهيمنة العقول الجامدة والمتحجرة. ومن أهم عوامل تحجر العقل العربي والثقافة العربية يمكن الإشارة إلى هيمنة التقاليد العمياء وسطوة الجبروت السياسي والطغيان العسكري بمختلف أشكاله وتجلياته.

ويحمل علي زيعور التقاليد العربية مسؤولية التخلف الحضاري الذي يعانيه العقل العربي حيث يقول: «إن أغلب التقاليد التي تحيط بنا وترسم لوجودنا مسار الانطلاق والتحرير هي بقايا خرافات وعواطف وحكايات وأوهام تسيطر على عقول الناس وتنتشي في دائرة وجدانهم. وهذه التقاليد هي حجج الدجالين والخطباء الذين يسخرون عواطف الناس وعقولهم التي أثقلها الوهم لإرادتهم ورغباتهم وميولهم المعادية لحركة العقل ونوازع الإرادة الحرة(58). وفي مكان آخر يقول زيعور: «إن الأطر الأسطورية والأسس الميتولوجية تتحكم في الفكر والسلوك عند الذات العربية إزاء موقفها من الولد ومن الزواج والنظم الجنسية الاجتماعية، ثم من المرأة بشكل خاص ومن وظيفة الأب ومن العملية الجنسية»(59). فالرواسب الأسطورية والوثنية تتغلغل في أعماق سلوكنا فهناك التعاويذ والمندل والرقوة والتمائم والأولياء الصالحون والخرافات من كل نوع والأساطير من كل صنف. ويرى علي زيعور: «إن العربي لم يستجب بسرعة كافية لنداء تحديث عقليته والتخلي عن النظرة الأسطورية والنظرة الأنوية للعالم. فالأساطير والمزاعم والترهات تسود على حساب العقلية المنطقية،

والقوانين الموضوعية، والفلسفة النقادة، والفكر المنهجي. لذلك هو، إذن، كالمصاب بالخصاء الذهني»(60).

يبين أنطونيوس كرم في كتابه «العرب أمام تحديات التكنولوجيا» بأن أزمة الثقافة العربية تكمن في قصورها عن مواكبة التكنولوجيا المتقدمة وعدم القدرة على تحقيق التواصل مع قيمها وبناء على ذلك فإن الثقافة العربية تعاني من أزمة قيمية، فالقيم العربية على حد تعبيره «هي مزيج غريب من قيم الحضارة الزراعية القديمة وقيم البداوة المتأصلة وقيم عصور الانحطاط وقيم الاستهلاك التي يصدرها الغرب لكل الأبواب المشرعة»(3). ويصور الباحث هذه الأزمة في صياغة أخرى مفادها أن العرب غير قادرين «على الانصهار في حضارة العصر لأنهم يحلمون بالحصول على إنجازات العلم والتكنولوجيا منفصلة عن النظام القيمي الذي سمح بتطويرها. وأن العرب غير قادرين على تقديم البديل لأنهم يرفضون منطق العصر ويدعون إلى منطق الماضي»(3).

يقول محمد رؤوف حامد فتح الله الشيخ في مقالة له حول معاناة العربي: «نحن لا نعاني من طريقة بعينها يسلكها العقل العربي.. ولكننا نعاني من لا عقلية هذا العقل.. هذه اللاعقلانية تمتد من المدرسة إلى الجامعة.. حيث طرق التدريس محلك سر.. وحيث الامتحان هو السلطان.. والحفظ والاستظهار والتكرار هو الأسلوب.. ذلك كله في غيبة المنهج.. وفي غيبة الشكل العلمي.. وهكذا دواليك تسير الأمور في الجامعة حتى أن الجامعات العربية استنسخت من كثير من أبنائها أساتذة بعيدين عن الأسلوب العلمي في التفكير وعن الالتزام بالمنطق ومشاكل الوطن، وكذلك بعيدين عن شجاعة الممارسة لحياتهم كأساتذة»(61).

وفي صميم هذه الرؤية يسجل برهان غليون موقفه من الثقافة العربية مؤكدا حضور السلطات اللاعقلية في حناياها حيث يقول: «التأخر والجمود ناجمان عن وجود هذه السلطات اللاعقلية أي التي تفرض التسليم لمبادئ وقيم وأفكار وسلوكيات مفروضة وغير مبررة، والتي تمنع العقل من القيام بوظيفته (...) ومن هنا كان مفهوم الحرية من المفاهيم الأساسية والضرورية لمفهوم العقل والعقلانية. فالحرية هي شرط التقدم والتجديد»(62).

ويستخدم أسامة أمين الخولي مفهوم الاحتضار الثقافي ليعبر عن الحالة المأساوية التي وصلت إليها العقلية العربية في أعلى مستوياتها الجامعية والأكاديمية حيث يقول: «ما يجري في أوساط علمية عربية من قضايا وأحداث تبرهن على احتضار عقلي وعلمي في أقصى درجاته ويتمثل ذلك في عناوين بعض الأبحاث العلمية التي عرضت في إحدى المؤتمرات العلمية في كلية العلوم بجامعة الأزهر. أحد الأبحاث التي قدمت في المؤتمر كان حول «تفسير علمي لأحد مظاهر التسبيح في الجوامد» وآخر جاء عنوانه «نموذج في التوجيه الإسلامي

لفيزياء النسبية: الحد الأقصى للسرعة الكونية»(63). فالقضايا التي تطرح في ثقافتنا العربية المعاصرة أشبه بهذه التي كانت تطرح في بيزنطة في العصر الوسيط، حيث دارت معارك علمية حامية الوطيس بين العلماء والكهنة يتساءلون فيها عن جنس الملائكة؟ وعن عدد الملائكة الذين يستطيعون الرقص على رأس دبوس واحد في الآن الواحد؟

لقد كرس هشام شرابي جل أعماله في الكشف عن خصائص المجتمع العربي وتمحورت أبحاثه حول العقلية العربية وخصائصها السوسيولوجية والأبيستيمولوجية وهو في سياق أبحاثه هذه يؤكد حضور الخصائص السلبية بقوة في الثقافة العربية وفي الشخصية العربية. فالشخصية العربية كما يقدمها في كتابه «مقدمات لدراسة المجتمع العربي» هي شخصية مستلبة انهزامية غير قادرة على المبادرة والحضارة بحكم الشروط التاريخية التي تحيط بها. ويمكننا في هذا السياق أن نورد بعض التلميحات والإشارات التي يقدمها شرابي في وصفه للشخصية العربية في إطارها الثقافي حيث يقول: «إن الشعور بالعجز جزء لا يتجزأ من بنية الشخصية في أفراد المجتمع البرجوازي الإقطاعي، كما أن الهروب من العجز أو على الأقل تبريره أو تغطيته أمر يحققه بإعادة تنظيم الواقع، أي برفض رؤية الواقع كما هو واللجوء إلى نوع خاص من العقلانية، يمكننا أن نسميها «عقلانية سحرية». إنها عقلانية مشوهة لأنها ليست متجهة كليا نحو الواقع(64). وفي مكان آخر يقول: «إن الصفات المميزة لسلوك الفرد في مجتمعنا يمكن حصرها بثلاث صفات أساسية هي: الاتكالية، والعجز، والتهرب، أو بتعبير آخر، إن الشخصية التي يهدف إليها المجتمع وينتجها بواسطة العائلة هي شخصية تتميز برضوخها للسيطرة وبتهربها من المسؤولية وباتكاليتها(65).

«إن الفرد العربي، في تركيبه النفسي وسلوكه الاجتماعي الذي يصدر عن هذا التركيب، يبدو فريسة اتجاهين متناقضين. فهو من جهة مدفوع بنزعة فردية عمياء تجعله يخرج من المجتمع ويناقضه. وهو من جهة أخرى مدفوع بنزعة جماعية تجعله عاجزا عن العيش دون الالتصاق بالجماعة والاعتماد الكلي عليها. والواقع أن كلا من هاتين النزعتين المتناقضتين تعبر عن بنيان واحد متماسك من العادات والتقاليد(66). ويصف سلوك الفرد العربي في موقع آخر بقوله: «إن الفرد في المجتمع العربي ينخرط في الحياة الاجتماعية لتأمين مصالحه الخاصة والمحافظة على سلامته. فالقول العربي المأثور: «امش الحيط الحيط وقول يا رب السترة» يدعو إلى اتباع سلوك الحذر والاستغناء عن روح المغامرة(67). إن الفرد يواجه الحياة بصورة دفاعية ويتحمل آلامها بهدوء وكبت داخلي: إن المجتمع يقضي بأن تحل روح الخضوع محل روح الإقحام وروح المكر محل روح

الشجاعة، وروح التراجع محل روح المبادرة. وتبعا لذلك فإن القوي المسيطر لا يواجهونه مواجهة مباشرة بل يستعينون عليه، كما في القول السائد المعروف «اليد اللي ما فيك تعضها بوسها وادعي عليها بالكسر»(68).

ويعد مصطفى حجازي من أكثر المفكرين العرب اهتماما بقضايا العقلية في المجتمعات العربية المعاصرة. وهو يقدم لنا في كتابه المعروف «سيكولوجية الإنسان المقهور» عرضا علميا بارعا في وضعية العقلية العربية. وهو إذ يبين بصورة علمية الخلفيات الاجتماعية والسيكولوجية والتربوية لعقلية التخلف في المجتمعات العربية يؤكد على أن العقلية العربية تعاني من هيمنة واسعة للخرافة والأسطورة في العقلية العربية. فالعقلية العربية كما يرى حجازي عقلية خلافية أسطورية في مستوياتها الشعبية من جهة وفي مستوياتها الأكاديمية من جهة أخرى. «فهناك شعور بأن الخرافة والتقليد لازالا يعششان في أعماق نفسية الإنسان العربي الحائز على درجات جامعية، تؤثر على ممارسته ونظرته إلى الأمور المصيرية على وجه الخصوص، يجمع على هذا الأمر العديد من الباحثين»(69). وبالتالي «فإن العلم بالنسبة للعقل المتخلف أكثر من قشرة خارجية دقيقة يمكن أن تتساقط إذا تعرض هذا العقل للاهتزاز. إن العلم مازال في ممارسة الكثيرين لا يعدو أن يكون قميصا أو معطفا يلبسه حين يقرأ كتابا أو يدخل مختبرا أو يلقي محاضرة ويخلعه في سائر الأوقات»(70). وأخيرا يصل حجازي إلى القول لتفسير ظاهرة السيطرة الخرافية على المصير عند الإنسان العربي فيقول: «السيطرة الخرافية على الواقع، والتحكم السحري بالمصير، هما آخر ما يتوسلهما عندما يعجز عن التصدي والمجابهة، قبل أن ينهار ويستكين، وتشكل هذه السيطرة بالتالي أحد خطوط الدفاع الأخيرة له. ويتناسب انتشار الخرافة والتفكير السحري في وسط ما مع شدة القهر والحرمان، وتضخم الإحساس بالعجز، وقلة الحيلة، وانعدام الوسيلة»(71).

يبين إبراهيم بدران في أعماله التي تمحورت حول العقلية العربية بأن العقل العربي لايزال يعيش عهدا خرافيا نشطا. وأن هذا الطابع الخرافي يجد حضوره وصداه بين صفوة المفكرين ونخبة المجتمع. فالعقلية الخرافية (والمقصود بها العقلية التي تؤمن بالعديد من الخرافات وتجعلها مصدرا لاتخاذ القرار ومواجهة الحياة) لا تقتصر فقط على البسطاء من الناس بل هي في الأعماق تغطي قطاعا واسعا من المجتمع بما في ذلك القادة والوزراء وأساتذة الجامعات وكبار الموظفين، بالإضافة إلى الشرائح الدنيا من الهرم الاجتماعي.(72) وفي هذا السياق يبين بدران أن تأثير الخرافة على تسيير الحياة العامة لا يعتمد على نوع الخرافات وحجمها وعددها بل إن خطورتها تكمن في أنها تمثل منهجا لمواجهة الحياة واتخاذ القرار

الوجودي وبالتالي فإن دورها قد يمتد ليصبح معطلا للعقل وسيرورته، الأمر الذي يؤدي إلى انحسار الإمكانيات العلمية والعقلية للإنسان.

«وبقدر ما يكون للخرافة امتداد في أعماق العقلية العربية نلاحظ اغتراب العلم وضعفه ركائزه وهشاشة موقفه» فالعلم يشكل بالنسبة للعقل العربي أكثر من قشرة خارجية دقيقة معرضة للسقوط وقابلة له عند كل هزة أو أزمة»(73). وهو ظاهرة إنسانية وهو موضوع وحصيلة الذهن البشري لتفسير الوجود. «لقد أصبح العلم في ممارسة الكثيرين له لا يعدو أن يكون معطفا أو قميصا يلبس حين قراءة كتاب أو إلقاء محاضرة أو دخول مختبر، ويخلع في كل الأوقات، والجماهير تقبل ما يقال لها باسم العلم لأنها تجهل مضامينه وإذا عرفته تعرفه على شكل معلومات وليس على شكل سيرورة وتجربة واختبارات ومعلومات وتجرد وبحث وأدلة وخبرة وممارسة حرية الانطلاق»(74). وفي سياق آخر يبين بدران أن المنطقة العربية شهدت «على مدى السنوات والعقود الماضية ظهور عدد من المفكرين والمنظرين المتفلسفين يحملون الألقاب العلمية العالية ويشغلون المناصب القيادية المنهجية وهم على أهبة الاستعداد لإلباس كل خرافة سياسية أو فكرية أو اجتماعية أو حتى اقتصادية ثوبا عليه أو فلسفيا هزيلا مستغلين عواطف الجماهير وعجزها وخيبة أملها(75).

ويقتضي الموقف العلمي في هذا السياق أن يشار إلى الدراسة المهمة لنزار إبراهيم، بعنوان: البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة» حيث تناول الباحث عينة واسعة من الشباب: بلغت مائة من الشباب العربي المثقف. ومن أكثر من جنسية عربية. وقد تم اختيارهم بطريقة عشوائية ومن أكثر من وسط اجتماعي: جامعي، وظيفي، مهني. وهدفت هذه الدراسة إلى تقصي مضامين واتجاهات العقلية السائدة عند الشباب. وقد بينت الدراسة أولوية الانتماء الضيق عند الشباب العربي حيث أخذت الانتماءات إلى العائلة والقبيلة أهمية أولوية على الانتماء الوطني أو القومي(76). «وقد خرجت هذه الدراسة بنتائج من أهمها: أن العقل القدري، الإيماني الغيبي الاستسلامي مازال له حضور كبير في العقل الشبابي. ومن الجدير القول إن كلا من العقليتين القدرية الغيبية الاستسلامية والعدمية البورجوازية يشكلان المواقع القوية الآن في مجتمعنا العربي في وجه تقدم الفكر العقلاني العلمي(77). ويبين نزار إبراهيم في هذه الدراسة: إن لكل من تلك العقليتين، الغيبية والقدرية، والعدمية البورجوازية ثوابت اجتماعية مازالت قوية جدا في التشكيل الاجتماعي للمجتمعات العربية، من إقطاع، وكبار ملاك الأراضي، وفلاحين أغنياء، وبورجوازيات طفيلية كومبرادورية، وبورجوازيات بيروقراطية، ومن خلال القوة الاقتصادية والاجتماعية

والسياسية لهذه الطبقات والفئات الاجتماعية التي تعمل بكل قواها من خلال الإمكانات المتاحة لها لإعاقة حركة تقدم الفكر العقلاني العلمي(78).

وتجدر الإشارة هنا إلى دراسة شاكر الأنباري: «تأملات في الذهنية العربية» التي يبين فيها بأن الشعوب العربية تعيش اليوم حالتين ذهنيتين هما: «الذهنية الخرافية والذهنية العلمية، كل منهما تنحدر من ظروف اجتماعية وتاريخية معروفة، وتؤثران بعضهما البعض الآخر، بهذا الشكل أو ذاك، ولا يمكن الفصل بينهما، تتعايشان عند الإنسان الواحد حتى يصعب إيجاد حدود فاصلة بينهما، تتداخلان، تتمازجان، تصطرعان في فوضى عارمة. تلغي إحداهما الأخرى في لحظة من اللحظات، وفي موقف من المواقف الذهنية الخرافية كما هو معروف فساد العقل واحتلاله، حين لا يرد العقل الأسباب إلى مسبباتها ولا يملك حاسة التحليل والبحث والمنطق حين يواجه الإنسان ما يحيطه من ظروف بأفكار مسبقة، ومنظومات فكرية تكاملت خلال أزمنة ماضية لا علاقة لها بمجرى الأحداث، والخرافة مرتبطة أيضا بالجهل الذي هو ضد العلم. المجتمع العربي الذي تشيع فيه الأمية بنسبة كبيرة، وهو في جانب واسع منه، مجتمع لم يصل إلى درجة العقل في النظر إلى الظواهر(79).

ويمكننا في نهاية هذه الدراسة أن نوجز خصائص الثقافة العربية على لسان محمود قمبر الذي يجمل مختلف السمات التي حددها المفكرون العرب للعقلية العربية حيث يقول واصفا إياها(80): «الثقافة العربية والعقلية العربية بالسمات التقليدية، وعلى هذا الأساس يسجل لهذا الفكر سمات تقليدية متعددة منها «أن الفكر العربي فكر نقلي لا عقلي (...) فكر استرجاعي لا استطلاعي (...) فكر خرافة لا حصافة (...) فكر انفعال لا فعال (...) فكر اشتطاطي لا ارتباطي (...) فكر ائتلافي لا اختلافي (...) فكر تجسيدي لا تجريدي (...)(81) ولو حاولنا أن نترجم مفاهيم قمبر لقلنا بأن العقلية العربية تستجمع منظومة من السمات فهي ماضوية وخرافية وشمولية وحسية تتقوقع على ذاتها وتبتعد عن صيغ الإبداع.

تلك هي صورة الثقافة العربية بتناقضاتها اللامحدودة، وتلك هي سماتها التي حددها الكتاب العرب من مختلف المشارب والأصول الثقافية والاجتماعية. فالثقافة العربية تعاني من التمزق وهي على حد تعبير زكي نجيب محمود «لم تلتئم في شخصية واحدة فنحن لدينا أفراد منعتقون ولكن لا أظن أن لدينا روحا ثقافية موحدة حتى نستطيع أن نحكم عليها(82).

وفي النهاية يمكن القول إن العقلية العربية بوضعيتها الحالية تقف حائلا دون أي تقدم حضاري وأية حداثة فكرية أو ثقافية. وهذا يعني أنه يجب على المفكرين والباحثين والمنورين البحث في سبل وكيفيات تطوير هذه العقلية نحو افاق حداثتها ونهضتها.

هــوامش

1 - تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. دار الساقي، بيروت، 1993، ص 77.

2 - زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، 1976، (صص 192 - 207).

3 – Max Weber, L'Ethique Protestante et L'esprit du capitalisme, Trad. J.Chavy, Paris, 1964.

4 - محمد عباس إبراهيم، الأبعاد الاجتماعية والثقافية للتنمية الحضرية في مجتمعات الخليج العربية، التعاون، السنة الرابعة، العدد 14، يونيو (حزيران) 1989، ص 12.

5 - محمد عباس إبراهيم، الأبعاد الاجتماعية والثقافية للتنمية الحضرية، المرجع السابق، ص 13.

6 – George Foster M. Traditional cultures and the impact of technological chang, Harper, New York, 1962, pp 25-37.

7 - Mc Clelland D. The achieving society Princeton, New Jersey, 1961, pp 390-392.

8 - مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت 1989، ص 58.

9 - محمد محفوظ، المشهد الثقافي العربي.. رؤية نقدية، الكلمة، العدد 18، السنة الخامسة، شتاء 1998، صص 9 - 20، ص 10.

10 - محمد محفوظ، المشهد الثقافي العربي.. رؤية نقدية، المرجع السابق، ص 10.

11 - نقلا عن برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1987، ص 184. (حسن صعب، تحديث العقل العربي، ص 19).

12 - المختار بعبدلاوي، الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المنظورة، مجلة «الوحدة»، عدد غير مبين، صص 44 - 50، ص 46.

13 - عزالدين دياب، الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد في النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، عدد 4، حزيران/يونيو، 1981، (صص 125 - 138).

14 - تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، دار الساقي، بيروت، 1993، ص55.

15 - عبدالله عبدالدايم، التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والمال، المستقبل العربي، السنة العشرون، العدد 230، نيسان/أبريل، 1998، (صص 64 - 86)، ص 80.

16 - أليكس ميكشللي، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار الوسيم، دمشق، 1993 (ص 39).

(2) بيتر فارب، بنو الإنسان، تعريب زهري الكرمي، عالم المعرفة، 67 يوليو/تموز، 1983 (ص 233).
17 - عبدالمعطي سويد، التناقض الوجداني في الشخصية العربية، دار الحوار، اللاذقية، 1992، ص 133.
18 - انظر: فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربي، تابع العربي، الكتاب السابع عشر، الكويت، 1987.
19 - أحمد خضر أبوهلال، دراسة أنتربولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعات العربية والمجتمع العربي المعاصر 7-4 شباط 1973، صص (113 - 141)، ص 122 - 123.
20 - علي أحمد سعيد، (أدونيس)، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، جزء3، دار العودة، بيروت، 1978.
21 - علي أحمد سعيد، (أدونيس)، الثابت والمتحول، المرجع السابق.
22 - أدونيس خواطر في النقد، فصول، العدد 4/3 فبراير/شباط 1991.
23 - كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص 89.
24 - العفيف الأخضر، المبالغة في الخطر على الهوية تكرس معوقات التحديث السياسي، جريدة الحياة، العدد 13567، الخميس 4 مايو 2000، ص 10.
25 - عبدالله عبدالدايم، العرب والعلم بين صدام الثقافات وحوار الثقافات، المستقبل العربي عدد 203، كانون الثاني/يناير، 1996، صص (21 - 33) ص 33.
26 - عبدالله عبدالدايم، نحو فلسفة تربوية عربية. الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 254.
27 - عبدالله عبدالدايم، نحو فلسفة تربوية عربية، المرجع السابق.
28 - رسول محمد رسول، وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات، المستقبل العربي، عدد 193، آذار/مارس، 1995 (صص: 136 - 147) ص 137.
29 - عبدالمعطي سويد، هل سيتقدم التفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن القادم، ضمن ندوة: نحو إطار حضاري للمجتمع العربي في القرن الحادي والعشرين، دبي، 15 - 18 نوفمبر، 1994، الجزء الأول، الطبعة الأولى، إعداد موزة غباش، 1997، صص (245 - 255، ص 252.
30 - محيي الدين صبحي، وعي التخلف، العربي، عدد 444، نوفمبر، ص 151.
31 - محيي الدين صبحي، وعي التخلف، المرجع السابق.
32 - تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. دار الساقي، بيروت، 1993، ص 22.
33 - تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المرجع السابق، ص 64.
34 - تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المرجع السابق، ص 72.

35 ـ تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، المرجع السابق، ص 73.

36 ـ تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. دار الساقي، بيروت، 1993، ص 37.

37 ـ عياض ابن عاشور، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1998.

38 ـ نزار علي نيوف، نحو رؤية ثورية للتراث العربي، المعرفة السورية، عدد 235، أيلول/سبتمبر، 1981، صص180 ـ 200، ص 195.

39 ـ مصطفى صفوان، صناعة القهر: علاقة التعليم بالإبداع في المجتمع العربي، الناقد العدد الواحد والسبعون أيار/مايو 1994، (صص: 42 ـ 46) ص (44).

40 ـ علي حرب، غزو ثقافي أم فتوحات فكرية الفكر العربي، عدد 74، خريف 1973 السنة 14، صص (63 ـ 78). ص 72.

41 ـ علي حرب «غزو ثقافي أم فتوحات فكرية» الفكر العربي، عدد 74، خريف 1993 (ص 74).

42 ـ علي حرب «غزو ثقافي أم فتوحات فكرية» المرجع السابق: (ص 64).

43 ـ تركي الحمد، الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. دار الساقي، بيروت، 1993، ص 22.

44 ـ مصطفى دحماني، فضح الزمن الأصولي: قراءة تحليلية نقدية لبعض مفاهيم الحركة الإسلامية المعاصرة. دراسات عربية عدد م7/8 أيار/حزيران 1994، ص 54.

45 ـ أحمد خضر أبوهلال، دراسة أنثروبولوجية لدور الجامعات العربية في تطوير المجتمع العربي: المؤتمر العام الثاني لاتحاد الجامعات العربية: الجامعات العربية والمجتمع العربي المعاصر 7 ـ 4 شباط 1973، صص (133 ـ 141)، ص 133.

46 ـ عزالدين دياب، الشخصية والثقافة: محاولة لفهم دور الفرد في النهضة العربية المعاصرة، شؤون عربية، عدد 4، حزيران/يونيو، 1981، (صص 125 ـ 138)، ص 136.

47 ـ عبدالمعطي سويد، هل سيتقدم التفكير العقلي في الثقافة العربية في القرن القادم، ضمن: نحو إطار حضاري للمجتمع العربي في القرن الحادي والعشرين، ندوة علمية التي عقدت بدبي 15 ـ 18 نوفمبر 1994 في رواق عوشة بنت الحسين الثقافي، إعداد وتقديم موزة غباش، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دبي، 1997، (صص 245 ـ 255)، ص 252.

48 ـ عبدالمعطي سويد، هل سيتقدم التفكير العقلي في الثقافة العربية في المرجع السابق، ص 252.

49 ـ عزالدين عناية، العقل العربسلامي وجدلية التناول اللاهوتي للظاهرة الدينية، الفكر العربي، السنة العشرون، عدد 97، صيف 1999، صص 139 ـ 152، ص 146.

50 ـ العفيف الأخضر، المبالغة في الخطر على الهوية تكرس معوقات التحديث السياسي، جريدة الحياة، العدد 13567، الخميس 4 مايو 2000، ص 10.
51 ـ العفيف الأخضر، المبالغة في الخطر على الهوية تكرس معوقات التحديث السياسي المرجع السابق، ص 10.
52 ـ العفيف الأخضر، المبالغة في الخطر على الهوية تكرس معوقات التحديث السياسي، المرجع السابق، ص 10.
53 ـ العفيف الأخضر، المبالغة في الخطر على الهوية تكرس معوقات التحديث السياسي، المرجع السابق، ص 10.
54 ـ حافظ الجمالي، الثابت والمتحول في العقل العربي، المعرفة السورية، السنة 20، عدد 236، تشرين أول / أكتوبر، 1981، (صص 8 ـ 35) ص 29.
55 ـ حافظ الجمالي، الثابت والمتحول في العقل العربي، المرجع السابق، ص 28.
56 ـ حافظ الجمالي، الثابت والمتحول في العقل العربي، المرجع السابق، ص 29.
57 ـ عبدالرحمن حمادي، أزمة الثقافة العربية المعاصرة، المعرفة السورية، السنة 20، حزيران / يوليو، 1981، (صص 192 ـ 225) ص 203.
58 ـ علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت 1987، ص 42.
59 ـ علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، المرجع السابق، 1987، ص 63.
60 ـ علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، المرجع السابق، ص 190.
(3) أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، عالم المعرفة، العدد 59، نوفمبر / تشرين الثاني، 1982، (ص 164).
(3) أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، المرجع السابق، (ص 165).
61 ـ محمد رؤوف حامد فتح الله الشيخ، المعاناة اليومية للعقل العربي، المعرفة السورية، السنة 22، العدد 268، آب / أغسطس، 1883، صص 92 ـ 12.
62 ـ برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، دراسات الفكر العربي، بيروت 1986، ص 188.
63 ـ أسامة أمين الخولي، نربيهم كما نريد أو كما ينبغي أن يكونوا عليه في عالم شديد التنافس، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، العرب والتربية والعصر الجديد، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، 1997 ـ 1998، (صص 191 ـ 216)، ص 197.
64 ـ هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص 81 ـ 82(65).
66 ـ هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار الطليعة، بيروت 1991، ص 89.

67 ـ هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ص 53.

68 ـ هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المرجع السابق، ص 53.

69 ـ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت 1989، ص 76.

70 ـ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، المرجع السابق، ص 77.

71 ـ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت 1989، ص 145.

72 ـ إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، من مركز دراسات الوحدة العربية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، 1987 (ص 291 ـ 306)، ص 303.

73 ـ إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، المرجع السابق، ص 304.

74 ـ إبراهيم بدران، حول العقلية العربية، من مركز دراسات الوحدة العربية، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، 1987 (ص 291 ـ 306)، ص 305.

75 ـ إبراهيم بدران وسلوى خماش، دراسات في العقلية العربية، بيروت، دار الحقيقة، (1974)، ص 299.

76 ـ نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، الوحدة، عدد 39، ديسمبر 1987، صص 88 ـ 153.

77 ـ نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، المرجع السابق،

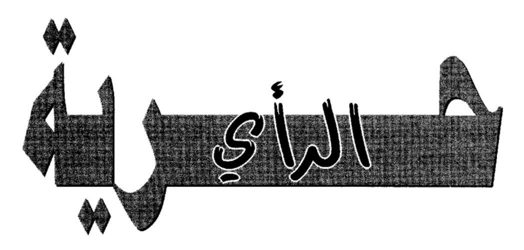
78 ـ نزار إبراهيم، البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية المثقفة، الوحدة، مرجع سابق، صص 88 ـ 153.

79 ـ شاكر الأنباري، تأملات في الذهنية العربية، الأسبوع العدد 622، 15/8/1999 (ص 4).

80 ـ يتناول قمبر الظاهرة الثقافية العربية في سياقها التاريخي وهو يبين مراحل الازدهار والنهوض والانحسار وبالتالي فإن السمات التي يقدمها في هذا السياق تأتي تعبيرا عن الواقع الثقافي الراهن.

81 ـ محمود قمبر، التربية وترقية المجتمع، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992، ص 59 ـ 67.

82 ـ صلاح قنصوه، حول العقل العربي والثقافة العربية، حوار مع زكي نجيب محمود، المستقبل العربي، عدد 114، آب/أغسطس، 1988 (صص 121 ـ 133).



حرية الرأي في النظم الديمقراطية المعاصرة

• د. سلطان بن خالد بن حثلين
رئيس قسم الدراسات الإسلامية والعربية
جامعة الملك فهد للبترول والمعادن / الظهران

ملخص البحث:

عاشت أوربا في العصور الوسطى تحت وطأة الحكم الفردي المطلق واستبداد الطبقة الأرستقراطية ومحاباة الكنيسة ومنحها الملوك صفة التفويض الإلهي.

وقد أدى ذلك إلى مصادرة الحريات بجميع أنواعها، فأحرقت الكتب، وتم قتل وسجن كثير من دعاة الإصلاح والمفكرين.

ومع بداية القرن السادس عشر ظهرت ملامح جديده لعصر جديد هو عصر النهضة، فانتشرت حركة

البحث العلمي، وتم اختراع الطباعة، واكتشف رأس الرجاء الصالح، والقارة الأمريكية.

وبدأ نفوذ الكنيسة يتضاءل وانقسمت على نفسها، وظهرت حركات الإصلاح الديني. وحلت الدول القومية محل التسلط الإمبراطوري والإقطاعي وقامت الحركات التحررية في أوربا مما مهد الطريق لكافة الأفكار والمذاهب السياسية للظهور فيما بعد.

وتعتبر الحرية بالإضافة إلى العدالة والمساواة أهم الأسس التي دعت إليها الحركات التحررية في تلك الدول وأحد أهم الدعائم التي بنيت عليها الديمقراطية الحديثة، وحرية الرأي تأتي في مقدمة الحريات العامة التي تتمتع بها المجتمعات المدنية في الدول الديمقراطية المعاصرة بإيجابياتها وسلبياتها.

وفي هذا البحث يتم التركيز على حرية الرأي.

مفهوم حرية الرأي في النظم الديمقراطية

يعتبر المذهب الفردي أو الحر هو الأساس الفكري الذي قامت عليه جميع النظم الديمقراطية المعاصرة ويقوم هذا المذهب على تمجيد الفرد وجعله محور النظام السياسي والاقتصادي، والعمل على تقليص دور السلطة إلى أقصى قدر ممكن، وبالتالي جعلها في خدمة الفرد. كما يؤكد على حرية الفرد الشخصية والسياسية والاقتصادية والدينية ووجوب ضمانها والتأكيد على حمايتها(1). ويمثل المذهب الفردي في عالمنا المعاصر الولايات المتحدة الأمريكية وكندا ودول غرب أوربا.

والحرية هي إحدى السمات الرئيسة لهذا المذهب، بل أنها الركيزة الأساس التي يقوم عليها صرحه الفكري وبنيانه الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

ويعرف قاموس أكسفورد الحرية بأنها: «الحرية الشخصية وتعني: التخلص من العبودية والرق أو السجن. الحرية المدنية، والاستقلال وحق تقرير المصير وحرية الاعتقاد. كما تعني الحريات الأربع التي قررها ف. د روزفلت في عام 1941م وهي: حرية الكلمة والديانة والتحرر من الخوف والحاجة»(2).

أما الموسوعة البريطانية فترى: «أن الحرية والليبرالية لفظان مترادفان، وعندما يطلق أحدهما فانه يراد به: حرية الاعتقاد وحرية الرأي والحرية الاقتصادية والحرية الشخصية»(3).

وفي اللغة الفرنسية يطلق لفظ (حرية) ويراد به: «حرية أخلاقية أولا، وتعتبر الحرية بمثابة وجهة النظر الأخلاقية التي تدعمها كشرط أساسي الحرية الطبيعية، وهي حرية الفكر التي تتحدد على أنها غياب أي اهتمام (خارجي) يعوق الإرادة أو الذكاء. وهي حرية سياسية وتتحدد على أنها وضع شعب لا يتلقى أي سيطرة أجنبية»(4).

وتعرف الحرية بأنواعها المختلفة في عصرنا الحاضر بالحريات العامة، وهي: مجموعة من الحقوق

المعترف بها للأفراد: أفرادا وجماعات تجاه الدولة وسلطتها»(5).

وتنقسم الحريات العامة في الفقه الغربي إلى قسمين:

- قسم يتعلق بمصالح الأفراد المادية وهي: الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية المسكن وحرية العمل.

- وقسم يتعلق بمصالح الأفراد المعنوية وهي: حرية العقيدة وحرية الرأي وحرية التعليم وحق تقديم العرائض(6).

وعلى هذا فإن حرية الرأي هي إحدى أنواع الحريات العامة التي تتعلق بمصالح الأفراد المعنوية، ويقصد بها: حق الفرد في أن يفكر تفكيرا مستقلا في جميع الأمور، وأن يأخذ بما يهديه إليه عقله وأن يعبر عن ذلك بأي وسيلة، ذلك التعبير الذي يقترن بالمناقشة والحوار وتبادل الآراء(7).

يقول جون ستيوارت ميل في تعريفه لحرية الرأي:

«وحرية التفكير تعني: الحرية المطلقة في تكوين الرأي والأحاسيس عن جميع المواضيع المعقولة والظنية، العلمية والأخلاقية.

وحرية التعبير والنشر تقع تحت نطاق حرية التفكير لأنهما متلازمتان ويصعب الفصل بينهما في واقع الأمر»(8).

كما تعرف حرية الرأي السياسي في الفكر الغربي بأنها:

«قدرة الفرد على التعبير عن آرائه وأفكاره بحرية تامة، بغض النظر عن الوسيلة التي يسلكها، سواء كان ذلك بالاتصال المباشر بالناس، أو الكتابة، أو بواسطة الرسائل البريدية أو البرقية، أو الإذاعة، أو المسرح، أو عن طريق الأفلام السينمائية أو التلفاز أو الصحف»(9).

أسباب نشأة فكرة حرية الرأي

ترجع أسباب نشأة فكرة الحرية في المذهب الفردي إلى العديد من العوامل والأسباب والتي يمكن إرجاعها إلى عاملين رئيسيين هما:

أولا: العوامل السياسية

ارتبطت نشأة الحرية والدعوة إليها كفكرة سياسية بالثورات الأوربية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وخاصة الثورة الفرنسية التي قامت باسم الحرية والمساواة، وكانت الحرية وحدها العقيدة شبه الدينية التي استشهد في سبيلها كثيرون.

ويمكن القول بأن الحرية كانت سببا ونتيجة للثورات الأوروبية، وأن الأسباب والعوامل السياسية التي ساعدت على قيام تلك الثورات هي نفس العوامل التي ساعدت على نشوء فكرة الحرية. وتتلخص هذه العوامل في الأمور التالية:

1 - ظهور الطبقة البورجوازية أثناء القرن الثامن عشر في أوربا الغربية وخاصة بريطانيا وألمانيا وفرنسا. هذه البورجوازية التي تتكون من طبقة الصناعيين والرأسماليين الجدد وأصحاب المهن الحرة، كانت تطمع إلى دور كبير في إدارة شئون الدول

التي تنتمي إليها، ولذلك وضعت لنفسها فلسفة تتفق مع ماضيها ودورها ومصالحها تقوم على انتقاد النظام القديم وتسلطه وتدعو إلى إطلاق الحرية في كل الميادين السياسية والاقتصادية والشخصية(10).

2 ـ أزمة المؤسسات الحكومية: كانت المؤسسات الحكومية في أوربا أثناء القرن الثامن عشر تتسم بالفوضى والغموض مما أدى إلى تزايد البعد بين المجتمع والوضع السياسي وبين الروح العامة والمؤسسات، وحسب تعبير ميرابو لم تكن فرنسا سوى: «تجمع غير منظم لشعوب لا رابطه بينها»(11).

وأصبحت هذه المؤسسات مرتعا للفساد الإداري والتسيب وعدم الاهتمام بمصالح الأمة والاضطهاد للطبقات الدنيا في المجتمع. ولم يكن لها هدف سوى إرضاء الطبقة الأرستقراطية وتلبية متطلباتها، فزادت الضرائب على العامة وتفننت في فرض الرسوم والجمارك ولم تلتزم بتخفيض النفقات أو حسن توزيعها وانتشر الفساد المالي والذي كان أهم أسباب الثورة.

3 ـ الحكم المطلق: انتشر الحكم المطلق في جميع أنحاء أوربا في العصور الوسطى حتى القرن الثامن عشر. فأصبحت المقاطعات كافة تخص الملك المفوض باسم الحق الإلهي تساعده طبقة النبلاء في إدارة شئون البلاد. ففي فرنسا أثناء عهد لويس الرابع عشر كانت السيادة المطلقة محصورة في الحاكم الفرد المطلق، بينما احتفظ الأشراف والنبلاء وأصحاب الأملاك بحقهم في جمع الضرائب من الفلاحين وفرض الأعشار عليهم(12).

ويعتبر الملك مصدر كل سلطة إدارية، وسلطته واحدة لا تتجزأ، ولا يليق بالرعايا أن يناقشوا قراراته أو يراقبوا ممارسته لسلطاته، فالصفة الإلهية للحكم تؤمن له سيطرة مطلقه في سائر المجالات(13).

وقد أدت هذه الظاهرة إلى المزيد من الاستبداد وبالتالي إلى المزيد من الاستياء من قبل الشعوب الأوربية، والتي رأت أن الحرية والمساواة حق من حقوقها الطبيعية وليست حكرا على الملك والطبقة الأرستقراطية ورجال اللاهوت.

3 ـ ازدياد الوعي السياسي لحقوق الفرد: كان للثورات الإنجليزية والفرنسية أثر بالغ في إدراك الفرد حقوقه السياسية ففي القرن السابع عشر نمت في إنجلترا وفرنسا روح الفردية التي تعارض امتياز الطبقات واحتكار الطبقة الأرستقراطية للسلطة. ومن أسباب نمو هذه الروح أن ثوار الطبقة الوسطى كانوا يكرهون الاعتراف بتميز الطبقة الأرستقراطية عليهم، وبذلك انتشرت بينهم روح الشجاعة وحرية الرأي ونادوا بالمساواة وأحقية كل فرد في الانتخابات(14).

5- استبداد الاكليروس وفساده: كان الاكليروس وحده يؤلف منظمة حقيقية تتمتع بإدارة مستقلة وتملك محاكم وله امتيازات مهمة سياسية وقضائية وضرائبية. وتعتمد قوته

الاقتصادية على جباية العشر وعلى الملكية العقارية(15). أما قوته السياسية فتعتمد على موالاته للطبقة الحاكمة في أوربا واستخدامه للدين لتنفيذ مطامحه وأطماعه السياسية.

ونتيجة لارتباط الاكليروس في مجتمع النظام القديم في أوربا بالطبقة الأرستقراطية فقد تحول إلى طبقة تواجه البورجوازية الجديدة، وتناهض رغبات الشعب الأمر الذي ساعد على ازدياد قوة الاتجاه الداعي إلى فصل الدين عن الدولة.

ثانيا: العوامل الفكرية

بدأ المجتمع الأوربي في عصر النهضة وعصر الثورة الصناعية يتحول ويتغير بسرعة كبيرة وكان لزاما أن يجارى هذا التحول ثورة فكرية تضع له الأسس والمبادئ التي يقوم عليها المجتمع الجديد وترسم له الإطار الفكري الذي تنطلق منه الحضارة الغربية الصاعدة.

وكان الأصل المشترك لجميع المدارس الفلسفية والفكرية في القرن الثامن عشر هو «الحقوق الطبيعية» للأفراد، ولكن المذهب الفردي ارتكز في فلسفته على ضرورة الربط بين فكرة الحرية الفردية وفكرة الحقوق الطبيعية بهدف إقرار قاعدة هامة من قواعده الرئيسية وهي: «حماية الحرية الفردية»، فالمجتمع ينشأ والدولة تقوم أساسا لصيانة وحماية الحقوق الفردية(16).

وتعتبر آراء رواد الفكر الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ومدارسهم التي نشأت من بعدهم أهم العوامل الفكرية التي أدت إلى قيام الثورات الأوربية بهدف إقرار المبادئ الديمقراطية كالحرية والعدالة والمساواة. ومن أهم هذه المدارس التي انطلقت منها فكرة الحرية الفردية في الفكر الغربي ما يلي:

١ ـ مدرسة القانون الطبيعي:

تهتم هذه المدرسة بإرساء فكرة القانون الطبيعي الذي أخذه الرومان من الإغريق وكان أساسا لنشأة القانون الروماني.

ويقول القانون الطبيعي بوجود قانون ثابت أزلي لا يتغير يعتبر المثل الأعلى، ويجب أن تنسج على منواله قوانين المجتمع، مصدره الطبيعة ويكتشفه العقل من روح المساواة والعدل الكامنة في النفس، ويتولى الإله حمايته ويعاقب من يخالفه(17).

ثم جاء الفقيه الهولندي جروسيوس (1583 ـ 1645م) وقام بإعادة صياغة هذا القانون على أنه: «مجموعة مبادئ يدركها العقل السليم وتكون ملزمة للمواطنين والحكام على حد سواء، ومجموعة المبادئ هذه قواعد عقليه للعدل مستخرجه من طبيعة الأشياء»(18).

وبالتالي فانه قام بتطوير فكرة القانون الطبيعي لدى الرومان وفصلها عن الدين وجعل من الفهم السليم للطبيعة البشرية الأساس الجديد للقانون الطبيعي. ولقد شكلت هذه المفاهيم الجديدة للقانون الطبيعي الركيزة التي انطلق منها دعاة الحقوق والحريات في عصر ما قبل وما بعد الثورة الفرنسية لكي يضعوا الأساس

الفكري لنظرياتهم، ولكي يستبدلوا سلطان الكنيسة بسلطان العقل نهائيا في المجتمعات الأوربية(19).

ومن أهم الذين تأثروا بمدرسة القانون الطبيعي ودافعوا عن الحريات الفردية:

1 - الأديب والمفكر الفرنسي فولتير (1694 - 1778): رد فولتير موضوع الحقوق والحريات إلى القانون الطبيعي ودافع عن الحريات الطبيعية للإنسان، وهاجم فساد رجال الحكم ورجال الكنيسة . وقد هزت أفكار فولتير وآراؤه الجريئة المجتمع الفرنسي وأيقظت فكرهم، فكان في طليعة من نادوا في كتابته الأدبية إلى الحرية الشخصية وتحقيق المساواة، واصبح رمزا لكل صاحب فكر ليبرالي إبان عصره وبعد قيام الثورة الفرنسية وحتى عصرنا الحاضر.

2 - جون ستيورات ميل: وهو ابن الفيلسوف والاقتصادي الاسكتلندي الشهير «جيمس ميل» وتعتبر كتب ميل (مبادئ الاقتصاد السياسي) و(الحرية) و(الحكومة النيابية) أهم المراجع الأساسية لما يعرف اليوم بـ (الرأسمالية) و(الليبرالية). وقد دافع ميل في كتاباته عن الحرية حيث يقول:

«إن الغاية الأساسية التي يعطى الإنسان من أجلها حرية التصرف هي حماية نفسه، وضمان حقوقه»(20). وبناء على هذا المبدأ أخذ ينادى بضرورة إعطاء الحريات التي يضمنها القانون.

ويرى ميل أن الأساس الذي تقوم عليه الحريات هو الحرية الفردية ودعا إلى حرية التعبير عن الرأي، وقال بأن التصادم الحر بين الآراء يجعل الأفكار القويمة هي التي تنتصر(21).

3 - هربرت سبنسر (1820 - 1902م): وهو أحد علماء الاجتماع الذين دافعوا عن النظرية الفردية استنادا إلى أسس علمية. ودافع سبنسر عن الحرية الفردية والمبدأ الفردي، معتمدا في دفاعه على حجتين أساسيتين هما:

(1) إن الحقوق الطبيعية تحتاج إلى حريات فرديه لتحميها وأن الإخلال بهذه القاعدة يؤدي إلى تسلط الآخرين.

(2) إن تدخل الحكومة يكون لمصلحة جماعه معينه ضد مصلحة جماعة أخرى وبالتالي فهو يعارض تدخل الحكومات لكي لا تضر بحريات الأفراد(22).

2 - المدرسة التعاقدية:

ظهرت المدرسة التعاقدية كرد فعل لفكرة القانون الطبيعي وحاولت إعطاء تفسير مدني أو اجتماعي للدولة والسلطة السياسية والحريات العامة بدلا من التفسير الإلهي أو الطبيعي الذي طرحته نظرية القانون الطبيعي(23) .

وتفترض هذه المدرسة أن ظاهرة الدولة وما فيها من سلطة ما هي إلا إرادة الناس اجتمعت والتقت في صورة تعاقد أو اتفاق على إنشاء هذه الدولة وتحديد سلطاتها(24).

وقد تطرق رواد هذه المدرسة إلى موضوع الحرية، وإن اختلفت آراؤهم حولها. ومن أهم رواد هذه المدرسة:

(1) تومـــاس هوبز (1588 ـ 1678): يعتبر كتاب هوبز (التنين) أعظم كتبه وأهمها بالنسبة لمذهبه السياسي وموقفه من الحريات. وكانت فلسفته قائمه على دمج علم النفس بالسياسة وبالعلوم الطبيعية الدقيقة. ويقرر هوبز أن قيام الدولة يتم عن طريق توافق وتعاقد الأغلبية على أن يتنازلوا عن حقوقهم لشخص أو هيئة تمثلهم في مقابل منحهم السلام والحماية(25).

أما الحرية عند هوبز فتعني غياب المعوقات الخارجية التي تعوق الحركة، وفي نطاق الدائرة الإنسانية غياب كل ما يعرقل الفعل الإنساني الصادر عن الإرادة. والإنسان بتخليه عن إرادته للسيادة فإن حريته تكون مقيدة بالقوانين التي وضعتها تلك السيادة(26).

والحرية الفردية عنده ترتبط بالقانون وتلتزم بقواعد المجتمع وقوانين السيادة، كما أنها ترتبط بما ورد في العقد الاجتماعي من نصوص ومواد. أما حرية السيادة فهي مطلقة غير محدودة لا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعي، لأن السيادة لديه ليست طرفا في العقد(27).

(2) جـــون لوك (1632ـ1704م): تعاصر لوك مع هوبز في أواخر حياته، وكلاهما إنجليزي ويتفقان في الوسيلة التي قامت بها الدولة ونشأت عن طريقها السلطة وهي فكرة العقد الاجتماعي، إلا أن هناك اختلافا كبيرا في النظرة إلى أطراف العقد، فلوك يرى أن الأفراد لا يتنازلون بمقتضى العقد عن كل حقوقهم وإنما يتنازلون عن جزء من حقوقهم بالقدر الذي يكفل قيام المجتمع المنظم(28). كما أنه يرى أن السلطة طرف في العقد والحاكم يلتزم بما جاء فيه وله حقوق وعليه واجبات ومسئوليات(29).

وبالتالي فإن عليه احترام الحقوق الطبيعية للأفراد وإخلاله بهذا الالتزام يخول المجتمع حق فسخ العقد والثورة عليه(30).

وقد أثرت فلسفة لوك في ثورتي أمريكا وفرنسا وفي معظم دساتير الدول الغربية في ذلك الوقت والتي تعتبر دساتير الوقت الحالي امتدادا لها(31).

(3) جـان جـاك روسـو (1712ـ 1778م): يعتبر كتاب روسو (العقد الاجتماعي) الذي ظهر في عام 1762م، النواة الفكرية للثورة الفرنسية. ويقدم روسو من خلاله نظرته إلى قيام الجماعة السياسية (الدولة) وأنها تقوم بناء على اتفاق حر وعقد اجتماعي. ويكون العقد الاجتماعي صحيحا إذا ضمن للأفراد حقوقهم الطبيعية ومنها الحرية والمساواة(32).

وقد اهتم روسو بإحلال سلطة الشعب أو الأغلبية على حساب سلطة الفرد، ومن خلال فكرة العقد الاجتماعي جعل هدفه إرساء دعائم الديمقراطية مكان السلطان المطلق(33).

وقد أخذت الحرية مكانا هاما في فكر ومؤلفات روسو، فقد بدأ كتابه (العقد الاجتماعي) بجملته المشهورة: «ولد الإنسان حرا، وفي كل مكان

نجده مقيدا بالسلاسل. وهناك إنسان يظن نفسه سيدا على الآخرين ولكنه ما يزال أكثر عبودية منهم»(34).

ويقدم روسو نظره سياسية متكاملة تقوم على مفهومه حول السيادة والقانون والحكومة والدين المدني، وحول تصوره للعقد الاجتماعي وأن الجميع يجب أن يكونوا سواسية وأحرارا. ولابد أن يظل المواطن حرا قادرا على بيان رأيه وتحديد موقفه من القضايا العامة فالشعب هو السيد الوحيد(35).

3 ـ المدرسة التاريخية:

شهدت بداية القرن التاسع عشر اتجاها فكريا جديدا يناقض تصورات القانون الطبيعي. وبدأ هذا الاتجاه يأخذ الصبغة الواقعية على أساس أن كل معرفة لا تقوم على الواقع المحسوس لا يمكن التأكد من صحتها. وبدأ هذا الاتجاه الواقعي يتبلور في ما يسمى بالمذهب التاريخي الذي وضع أسسه مونتيسيكو في كتابه «روح الشرائع»(36).

فلسفة مونتسيكو (1689-1755م):
ركز مونتيسكو فلسفته حول مفهوم الحرية لأفراد الشعب وجميع طبقات الأمة، وعمل جاهدا لوضع وصياغة القوانين المناسبة لحماية الحرية، وضمان تمتع الأمة بها(37).

ويعتبر مونتيسكو أهم رواد فكرة وجوب الفصل المتوازن بين السلطات الثلاث. وقال بأن النظام السياسي الأمثل هو الذي يحقق الحرية للمواطنين في ظل القانون الذي يرتضونه، وأهم أسس هذه الحرية في نظره: حرية الرأي، العقيدة، والتملك(38).

وأوضح مونتيسيكو الفارق بين الحرية الفلسفية والحرية السياسية على السلامة أو على الرأي الذي يكون لدى الإنسان حول سلامته الخاصة على الأقل، ويجب لنيل هذه الحرية أن تكون الحكومة في وضع معين بحيث لا يخشى مواطن مواطنا آخر، لذلك تتوقف حرية المواطن على صلاح القوانين(39).

مبادئ حرية الرأي وتطورها في النظم الديمقراطية الحديثة

مبادئ حرية الرأي في المذهب الفردي:

تقوم حرية الرأي في المذهب الفردي على مجموعة من المبادئ الأساسية أهمها(40):

1 ـ أن حرية الرأي تعتبر حقا طبيعيا للأفراد يكتسبونها بالمولد وأنها أسبق من الدولة وأسمى منها ومن ثم فان على الدولة أن تمتنع من المساس بها إلا بالقدر الذي يتطلبه حماية حقوق الأفراد الآخرين.

2 ـ أن حل قضية التناقض بين السلطة والحرية يقوم على تقديم مبدأ الحرية وذلك لأن الغاية من وجود الدولة هو حماية الحقوق الطبيعية للأفراد والمحافظة عليها.

3 ـ إن الحرية تشكل ضمانا ضد تدخل الدولة، وعلى ذلك فهي قيد يرد على السلطة ويمنعها من التدخل في حرية الأفراد. فالأفراد أحرار في أقوالهم وأفعالهم وتدخل الدولة يقتل

الثقة بين الأفراد ويحد من استعمالهم لحقوقهم الطبيعية(41).

4- أن حرية الرأي هي حرية منظمه والذي ينظمها هو القانون الذي يصدر من سلطه محايدة وغير مستبدة. فالقوانين العادلة هي التي تصدر من الحكومة المقيدة لا الحكومة المستبدة.

تطور حرية الرأي في النظم الديمقراطية المعاصرة

كانت حقوق الإنسان والحريات العامة منذ نشأتها ذات طبيعية فرديه، وقد حملت المرحلة التي تمتد من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الأولى عام 1914م وصف المرحلة (التحررية) إذ أن حقوق الإنسان في هذه الفترة كان هدفها حرية الفرد، بينما ينطبق على المرحلة التي بدأت بعد الحرب العالمية الأولى وصف (الاجتماعية) إذ ظهر فيها الاتجاه الاجتماعي في الحقوق والحريات العامة(42).

ويمكن تقسيم التطور في مفهوم حرية الرأي ومدلولها إلى فترتين هما:

الفترة الأولى: إعلانات الحقوق والدساتير

تطرقت دساتير الدول وإعلانات حقوق الإنسان لحرية الرأي كجزء هام من الحقوق والحريات العامة للأفراد وجعلتها مبدأ دستوريا يجب التقيد والالتزام به والعمل على حمايته وضمانه. ومن أهم هذه الإعلانات والدساتير ما يلي:

1- إعلانات الحقوق الإنجليزية:

كانت إعلانات الحقوق في إنجلترا نتيجة للصراع القائم بين الشعب والملك، وانتهى هذا الصراع بتقرير حقوق الشعب وحرياته عن طريق جعل سلطة الشعب والتي يمثلها البرلمان هي السلطة التشريعية وتعتبر أعلى سلطة من الملك، وأصبحت السيادة للبرلمان لا للدستور فإعلانات الحقوق في إنجلترا تستند إلى أسس وضعيه واعتبارات محليه ولا تصدر عن فلسفة معينه(43).

ولأن الدستور الإنجليزي غير المكتوب يدع للمشرع حرية واسعة إزاء القواعد الدستورية ومنها الحريات فهو يملك إزاءها ما يملكه بالنسبة للقوانين العادية(44).

إلا أن ذلك لا يترتب عليه إهدار الحقوق أو الحريات العامة المنوه عنها في إعلانات الحقوق الإنجليزية إذ أن العهد الأعظم سنة 1215م، ووثيقة الحقوق سنة 1688م تعتبر وثيقة سامية بما تحتويه من مبادئ عليا تعطيها صفة القداسة والإلزامية مما يجعل البرلمان يتردد في المساس بها. كما أن قوة الرأي العام في إنجلترا تعتبر قوة كبرى تحمي الحريات العامة ومنها حرية الرأي، وتشكل قوة ضاغطة على البرلمان إذا حاول التعدي على هذه الحريات إذ أن من حق الشعب سحب ثقته من البرلمان إذا عبر عما يخالف إرادته(45).

وتركز وثيقة العهد الأعظم على أن يلتزم الملك بعدم الاعتداء على

الممتلكات أو الحرية الشخصية لأحد من رعاياه(46).

أما وثيقة الحقوق عام 1688م فتقيد سلطات الملك وإنكار حقه في فرض الضرائب على أي إنسان أو سجنه أو معاقبته دون سبب قانوني(47).

2 ـ إعلانات استقلال الولايات المتحدة الأمريكية ووثيقة الحقوق. ركز إعلان الاستقلال الصادر في الرابع من يوليو لعام 1776م. على أن جميع الناس قد خلقوا أحرارا ومتساوين وأن الخالق قد وهبهم حقوقا لا تبديل فيها ولا تحويل كحق الحياة والحرية والتماس السعادة والبحث عن الهناء. وأن الحكومات لم تنشأ إلا لكي تضمن هذه الحقوق وإذا قام نظام سياسي لا يحترم هذه الحقوق كان واجبا على الناس أن يغيروا هذا النظام(48).

وقد عدل الدستور الاتحادي عام 1781م ليتضمن وثيقة للحقوق ألحقت به، وهذه الوثيقة هي التعديلات العشرة الأولى للدستور(49).

ولا جدال أن الدستور الأمريكي وضع متأثرا بحقوق الإنسان وبما ألفه دعاة الفكر التحرري في ذلك العصر من أمثال روسو ومونتسيكيو. ولكن واضعي الدستور الأمريكي لم يرتفعوا إلى مستوى العمل وضمان الحقوق والحريات للإنسان كإنسان بغض النظر عن لونه أو عنصره فحقوق الإنسان بمقتضى ذلك الدستور كانت مكفولة للأوربي أما غيره فليسوا جديرين بتلك الحقوق(50).

3 ـ إعلانات حقوق الإنسان والمواطن الفرنسية: شدد إعلان حقوق الإنسان الفرنسي الذي جرى تبنيه في 26 أغسطس 1789م. على حقوق الإنسان وحقوق الأمة. وبين أن حقوق الإنسان تخصه بشكل سابق لكل مجتمع ودوله، ويظهر ذلك في مواد الإعلان التالية:

المادة الأولى تنص على أن (الناس يولدون ويبقون أحرارا ومتساوين في الحقوق).

المادة الثانية تنص على أن (هذه الحقوق هي الحرية والملكية والسلامة ومقاومة الاستبداد، وأنها حقوق طبيعية غير مكتوبة وأن غاية كل اجتماع سياسي المحافظة عليها)(51).

وقد تطرق هذا الإعلان إلى الحرية وشدد على التمسك بها كحق أساسي للمواطن وعرفها كحق بأنها: (عمل كل شيء لا يلحق الضرر بالآخرين) فلا حدود لها إلا حرية الآخرين، وهي قبل كل شيء الحرية الشخصية، والحرية الفردية ضد الاتهامات وأوامر التوقيف الاعتباطية. وبما أن الناس سادة على ذواتهم فباستطاعتهم الكلام والكتابة والطباعة والنشر على أن لا يسيء ذلك إلى النظام الذي أقره القانون(52).

4 ـ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: تطرق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر 1948م للحريات العامة للإنسان ومنها حرية الرأي، وشدد على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية وضمانها. ويظهر ذلك في مواد الإعلان التالية(53):

المادة الأولى: يولد جميع الناس أحرارا متساويين في الكرامة والحقوق.

المادة الثانية: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون تمييز.

المادة الثالثة: لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه.

المادة الثامنة عشره: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ويشمل هذا الحق تغيير ديانته أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر.

المادة التاسعة عشرة: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون تدخل واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة دون تقيد بالحدود الجغرافية.

ويتضح من دراسة الإعلانات السابقة أن حرية الرأي كجزء من الحريات العامة قد تعرضت للتطور والتجديد. فبعد أن كانت الحقوق والحريات مطلقه بالنسبة لأساسها ومضمونها أخذت تتجه تدريجيا نحو التبعية والنسبية وأصبحت من حق الدولة أن تقيد من هذه الحقوق ليتحقق التوافق بين الحريات والحقوق المتنافرة للأفراد(54).

ويعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وجها آخر لهذا التطور إذ أنه يرتبط مباشرة بمفهوم عالمي للحريات، وهو في نفس الوقت يتحدث عن حقوق الشخص الاجتماعي أي عن حقوق الإنسان في دائرة الحياة الاجتماعية التي يرتبط بها بدلا من النظر إليه كإنسان مجرد(55).

الفترة الثانية: حرية الرأي في النظم الديمقراطية المعاصرة:

يقصد بالنظم الديمقراطية عند إطلاقها تلك النظم التي يكون فيها الشعب هو صاحب السلطة الأساسى، لأن الديمقراطية تعني (حكم الشعب، سواء مباشرة أو عبر ممثلين له)(56).

لذلك فإن الديمقراطية تشترط توافر الحرية القانونية للشعب. فالحرية مبدأ أصيل من مبادئ الديمقراطية وهي مثله الأعلى السياسي والقانوني.

وقد أدت الأحداث التي مرت بالدول الغربية في مطلع هذا القرن كالحربين العالميتين والأزمة الاقتصادية في بداية الثلاثينات إلى تطور المذهب الفردي وتبعه أيضا تطور مركز الدولة من السلبية إلى الإيجابية إزاء الحريات العامة والحقوق الفردية(57).

وأصبحت الحرية حرية نسبيه ذلك أن إرادة الفرد ورغباته قد تتعارض مع إرادة ورغبات الآخرين. وبالتالي فإن تدخل السلطة لتنظيم هذه الحريات وحماية كل فرد من تعسف الآخرين أصبح أمرا ضروريا في المجتمعات الحديثة المنظمة لأن الحرية المطلقة في المجتمع الحديث تؤدي إلى الفوضى وانعدام الاستقرار(58).

ومع أن بعض الحقوق والحريات،

كالحريات الاقتصادية والاجتماعية قد تأثرت وتغيرت بتدخل الدول الديمقراطية الحديثة في الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية. إلا أن حرية الرأي في بادئ الأمر لم تكن موضع تغيير أو تطوير. فهي حرية أساسية بل هي الحرية الأساس التي تتفرع منها باقي الحريات. ومازالت مبدأ أعلى في الديمقراطيات الغربية التي قامت وتأسست على المذهب الفردي(59). ومن قاعدة حرية الرأي المستمدة من الحريات الفردية نبعت فكرة الحرية السياسية التي تجعل للفرد حرية تبني ما يشاء من آراء ومعتقدات سياسية وتكوين الجماعات والأحزاب، وبيان ما يدور في ذهنه من أفكار شريطة عدم الإضرار بالآخرين.

ومن هذا المنطلق فإن حرية الرأي أصبحت في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة وسيلة هامة يتمكن بها المرء من إبراز حقوقه السياسية والفكرية في مواجهة النظام والمجتمع والحد من سلطة الحاكم عن طريق السماح بإبراز رأي الأفراد مطلقا وتكوين الأحزاب والجماعات والنقابات بمختلف صورها(60).

ثم تطور مفهوم الحرية واتسع نطاقها بحيث أصبحت تنصرف إلى معنى الصلة بالدولة والمجتمع، وهذا التطور في المفهوم جعل مشكلات الحرية وفي مقدمتها حرية الرأي تعد في حقيقتها من مشكلات السلطة، لأن الحرية معنى لا يتحدد إلا في ضوء السلطة. فإذا لم تكن السلطة المدار الذي تدور فيه الحرية، فإنها القوة التي تواجه الحرية وتحدد اتجاهاتها ومراجعها(61).

إن واقع الدول الديمقراطية المعاصرة يشهد صراعا بين الحرية والسلطة يتمثل في التشريعات التي تقدم للحد من حرية الرأي بحجة حماية النظام للجماعة وآدابها.

ففي بريطانيا يملك البرلمان إصدار قوانين تنظيم حرية الصحافة والاجتماع وفي الولايات المتحدة الأمريكية يملك الكونغرس إصدار تشريعات تحد من حرية الرأي(62).

وقد أدت الأزمات التي تمخضت عن إزالة الاستعمار و الحرب الباردة أدت كلها إلى تصلب الأنظمة التي تعتبر تقليديا بأنها الأكثر ليبرالية وإلى المزيد من التصديق على القوانين الاستثنائية ووضع اليد على الصحافة والحجر على حرية الرأي(63).

ومع أن الديمقراطية تشدد على الحرية إلا أنها على صعيد التطبيق تحمل أحياناً بذور القهر لبعض الأقليات في تلك الدول، فالديمقراطية المباشرة أمر مثالي لا يمكن تطبيقه في المجتمعات الحديثة. ولهذا قامت الأكثرية تلعب دور الممثل لإرادة الشعب بأسره، وهكذا تحولت الديمقراطية لتمثل حكم هذه الأكثرية وتحترم رغباتها وآراءها.

يضاف إلى ذلك أن التقدم في وسائل الإعلام قد ساعد على التأثير في آراء الناس وأفكارهم بحيث أصبح احتكار هذه التقنيات في يد فئة قليلة يعنى السيطرة على الرأي العام وحرية الرأي وتسييرها حسب

مصلحة هذه الفئة الاحتكارية.

قيود حرية الرأي في النظم الديمقراطية

تعانى النظم الديمقراطية الحديثة من كيفية تنظيم وتقييد الحرية دون المساس بها كمبدأ أصيل من المبادئ التي قامت عليها الديمقراطية. والهدف الذي تسعى إليه هذه النظم من وراء تقييد الحرية عن طريق إصدار تعديلات دستوريه لتقييد الحريات المطلقة ومنها حرية الرأي هو منع إساءة استعمال تلك الحريات وتحويلها إلى فوضى. وترى هذه النظم أن القيود الواردة على الحريات تكفل للحرية ذاتها استمراريتها وعدم تصادمها مع النظام العام الذي يعتبر شرطا لممارسة الحرية لا عدوانا عليها، فلا تترك الديمقراطية الحرية للفوضى والإخلال بالأمن، بل تقوم على مفهوم جديد من خلال التقيد بالنظام والذي ينظر إلى الحرية على أنها الحرية المشتركة للجميع(64).

وفي هذا الشأن يرى المفكر الإنجليزي - ألفرد هوايتهد - بأن الدول الغربية في القرن العشرين أصبحت دولاً صناعية ذات مؤسسات متعددة ومتشعبة، وأصبح لكل هذه المؤسسات والنقابات والجامعات شخصيات معنوية مستقلة عن شخصية الأفراد القانونية. وعلى ذلك فالحرية في المجتمعات الحديثة أساسها هو التنسيق بين وظائف هذه المجموعات بما يحقق الانسجام الاجتماعي، وهذا التنسيق يتطلب فرض بعض القيود على أجزاء المجتمع ليتحقق أكبر قسط من الحرية للمجتمع كله، فحرية الفكر لا تكفى ولابد معها من حرية الفعل(65).

وقد قامت الدول الغربية بوضع بعض القيود على الحريات ومنها حرية الرأي، والتي تتلخص القيود الواردة عليها في الآتي:

١ - المحافظة على الأمن القومي للدولة: اتخذت الدول الغربية من هذا القول حجة لتقييد حرية الرأي، فالسلطة لها الحق في منع أي رأي يترتب فيه إخلال بالأمن أو تحريض عليه. فالمحكمة الفيدرالية الأمريكية وضعت قيدا على حرية الرأي في قولها: (إن نطاق حرية الرأي ليس ثابتا، وإنما يتغير بتغير ظروف الحرب الاستثنائية والمعيار في ذلك أنه إذا كانت العبارات المستعملة قد وقعت في ظروف تجعلها سببا لخلق خطر واضح وقائم يهدد بوقوع الأضرار عندئذ يكون للكونغرس حق منعها(66).

2 - عدم الاعتداء على حريات الآخرين وحماية سمعة الأفراد من الطعن والتجريح بغير دليل: حيث وضعت كثير من الدول الديمقراطية قيودا على حرية الرأي وخاصة حرية الصحافة إذا اعتدت أو تهجمت على حريات الناس ومعتقداتهم وذهبت إلى تجريم نشر الأخبار التي فيها مساس بمعتقدات الآخرين أو اعتداء على الحياة الخاصة لبعض الأفراد.

3 - وضعت بعض الدول الغربية قوانين تعاقب على نشر الأخبار الكاذبة وتعطى الدول الحق في منع

دخول الصحف والمنشورات التي تقوم بتزييف الخبر الصحفي(67).

4- تقييد حرية تكوين الجمعيات وحرية عقد الاجتماعات العامة ولكن في بعض الدول لا تخضع هذه للتقييد فالدستور الأمريكي يرى أن حرية الاجتماع مساويه لحرية الرأي باعتبار أنها وسيلة من وسائل التعبير عن الرأي. بينما في بعض الأنظمة الديمقراطية الأخرى يستلزم الترخيص في عقد الاجتماع وللسلطة الحق في منعه قبل عقده، فلا تعطى الرخصة لمن تشك السلطة في ميولهم السياسية(68).

نماذج تطبيقيه لحرية الرأي في النظم الديمقراطية المعاصرة

تعددت أوجه تطبيق حرية الرأي في النظم الديمقراطية الحديثة حتى تطرقت إلى كل ميادين الحياة ودخلت في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية. وأصبحت حرية الرأي سمه من سمات هذه الدول، يمارسها الأفراد والجماعات بصورة علنية وطبيعية. ومن أهم المجالات التي تطبق فيها حرية الرأي ما يلي:

حرية الرأي في المجال السياسي:

كتب هيربرت سبنسر يقول: انه لا يوجد حقيقة غير شكلين من الحكم:

(أ) حكم مكاتب الإدارة أي البيروقراطية حيث السلطة في أيدي رجال الإدارة والإجراءات.

(ب) الحكم بواسطة ممثلي الشعب أي الديمقراطية، حيث يمارس ممثلو الشعب المنتخبون مراقبة الإدارة، ويقررون اختيار الأصلح من الشؤون السياسية الكبيرة(69).

ومنذ عهد سبنسر إلى اليوم مرت الدول الغربية بتغيرات كثيرة، وظهرت الحرية السياسية والتي أصبحت الصيغة الجديدة للدول الديمقراطية في القرن العشرين.

والحريات السياسية تعني أولا: العلاقات البشرية فهي تقوم على أساس حق الإنسان في حرية التعبير عن رأيه وإيصاله إلى الآخرين بالوسائل التي يملكها.

وثانيا المساواة في الحقوق بين أفراد الرعية مساواة لا استثناء فيها، كما تعني حق المساهمة في الانتخابات العامة، والمجالس السياسية الكبيرة، حقا يرافق العمر كله(70).

ويتم تطبيق حرية الرأي في المجال السياسي من خلال العديد من الوسائل والطرق أهمها ما يلي:

أولا: حق الفرد في إبداء رأيه في جميع القضايا السياسية، ومنها حق التصويت في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية والاستفتاء العام.

ثانيا: المعارضة السياسية وتعكس حقا فرديا وحزبيا ينبع من كون السيادة مصدرها الشعب فهي تعكس مصالحهم ورغباتهم. وتهدف المعارضة إلى حفظ الحريات الفردية والحد من ممارسات الحكومة التعسفية، وإظهار أخطاء ممارستها السياسية.

ثالثا: حق تكوين الأحزاب

والنقابات وجماعات الضغط والمنظمات والهيئات السياسية المختلفة.

وقد نصت معظم الدول الغربية في دساتيرها على حرية الرأي في المجال السياسي، فالدستور الأمريكي ينص على كفالة حرية الرأي في المجال السياسي، وكذلك أكد الدستور الإيطالي على أن للجميع حق إبداء آرائهم بالقول والكتابة، ونص الدستور الألماني على حرية الرأي للجميع(71).

وتحكم الدول الغربية اليوم بواسطة الديمقراطية النيابية. والتي تقوم على أن الشعب يختار بحرية تامة ممثلين عنه بصفة دورية، يتصرفون باسمه ويديرون شئونه ويمارسون سلطاته على صور متعددة من الممارسات. ويعتبر الغرب الديمقراطية النيابية أعلى مراتب حرية الرأي في المجال السياسي.

ففي الولايات المتحدة الأمريكية حيث يسود النظام الرئاسي يقوم الشعب بإبداء رأيه السياسي عن طريق انتخاب الرئيس ونائب الرئيس مباشرة عبر صناديق الاقتراع، كما أنه يقوم باختيار أعضاء الكونغرس بمجلسيه: مجلس النواب ومجلس الشيوخ. ويعتبر الكونغرس السلطة التشريعية في الولايات المتحدة، كما يقوم أيضا بدور المعارضة السياسية خاصة الحزب الذي لا ينتمي إليه الرئيس.

ومن خلال اللجان الدائمة والعارضه فإن الكونغرس يقوم بنقد أعمال السلطة وتقصي الحقائق والتحقيق في الموضوعات الهامة، كما يستطيع أن يوجه الاتهام للرئيس ولكبار الموظفين الاتحاديين بجريمة الخيانة العظمى أو ببعض الجرائم الأخرى الخطيرة الموجهة ضد الدولة.

ولا يقتصر حق المعارضة السياسية على الكونغرس فإن للرئيس أيضا حق الاعتراض وعدم الموافقة على بعض قرارات الكونغرس وهو ما يسمى (الفيتو)(72).

أما النظام السياسي البريطاني فالانتخابات تتم لاختيار أحد الأحزاب المتنافسة على السلطة، وبالتالي فإن رئيس الحزب الفائز يصبح رئيسا للوزراء، أما المعارضة السياسية فيقوم بها الحزب التالي لحزب الأكثرية، وتشكل ما يسمى (بحكومة الظل). وللمعارضة الحق في طرح شتى أنواع الأسئلة على ممثلي الحكومة، ومناقشة مشاريع القوانين التي تتقدم بها الحكومة(73).

وتعتبر جماعات الضغط إحدى وسائل التعبير عن حرية الرأي في المجال السياسي، والتي وصفها جبرائيل الموند بأنها: (البنى المتخصصة للتعبير عن المصالح الذاتية)(74).

والجماعات الضاغطة تعتبر منابر قويه للرأي السياسي وتخرج منها نداءات مدوية، ولكل جماعة منها اختصاص معين وتمثل فئات معينه. ومع أن جماعات الضغط تبقى خارج السلطة إلا أنها لها تأثير قوى على

الرجال القابضين على زمام السلطة في الدول الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية(75).

ومن أشهر جماعات الضغط في واشنطن (اللوبي اليهودي) الذي يمثل رأي ومصالح اليهود في الولايات المتحدة وإسرائيل.

وتقوم نقابات العمال في الدول الغربية وخاصة في إنجلترا وفرنسا بالدفاع عن مصالح العمال والتعبير عن مطالبهم وآرائهم.

كما تؤثر هذه النقابات في سير الانتخابات العامة ففي ألمانيا استطاع الحزب الاشتراكي الألماني الوصول إلى الحكم نتيجة دعم النقابات العمالية له. وتلجأ النقابات عادة إلى الإضراب العام كوسيلة لإسماع صوتها ورأيها إلى الحكومات في الدول الغربية عند رفض مطالبهم(76).

حري الرأي في المجال الاجتماعي والفردي:

يسمح للأفراد والجماعات في الدول الديمقراطية والغربية أن يعبروا عن آرائهم بحرية تامة في جميع القضايا الاجتماعية والفردية. فقامت وباسم حرية الرأي الجمعيات النسائية داعيه إلى المساواة بين الجنسين ولتدافع عن حقوق المرأة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وظهرت المنظمات المنحرفة مطالبة بإباحة الشذوذ الجنسي والسماح بممارسة الدعارة. وانطلقت الأقلام والألسن لتكتب وتتكلم عن التمييز العنصري وتدافع عن حقوق الأقليات في هذه المجتمعات.

وقد وصلت حرية الرأي في هذا المجال إلى أبواب الجامعات والمعاهد العلمية في الدول الغربية. ففي معهد المعلمين (جريلي كولورادو) في الولايات المتحدة وأثناء مناقشة عن الحياة الاجتماعية في أمريكا، تحدثت إحدى الفتيات بحريه تامة عن العلاقة بين الجنسين في الحضارة الحديثة، فقالت: (إن مسألة العلاقة بين الجنسين مسألة بيولوجية بحته، وأنتم أيها الشرقيون تعقدون هذه المسألة البسيطة بإدخال العنصر الأخلاقي فيها، فالحصان والفرس والثور والبقرة، والكبش والنعجة، لا يفكر أحد منهما في حكاية الأخلاق هذه وهو يزاول الاتصال الجنسي، ولذلك تمضي حياتهما بسيطة مريحة)(77).

ومن أهم القضايا الاجتماعية التي أصبحت شاهدا على حرية الرأي في هذا العصر (قضية الإجهاض)، حيث تقول مجلة (يو. اس. نيوز & ورلد ريبورت) الأمريكية: (لم تحظ أي قضيه منذ قضية الرق باهتمام كبير في المجتمع كقضية الإجهاض)(78).

ثم تتحدث المجلة عن اختلاف الآراء والمناقشات حول هذه القضية حتى بين رجال الكنيسة أنفسهم وانقسام الرأي العام بين مؤيد ومناهض لإعطاء المرأة حق إجهاض نفسها إذا رغبت في ذلك.

حرية الرأي في المجال الفكري والعقدي:

تتصف الدول الديمقراطية الحديثة

بالعلمانية التي أعطت للإنسان حق حرية التعبير عن معتقداته بالتعليم والممارسة والشعائر فرديا وجماعيا. ونتج عن هذه الحرية ظهور الكثير من الجماعات الدينية وتفشي النزاعات المادية والإلحادية في المجتمعات الغربية.

ففي الولايات المتحدة الأمريكية يحق لأي جماعة دينية أن تدعو لمبادئها علانية عبر وسائل الإعلام، فانتشرت الدعوات إلى البوذية، والهندوكية، واعتنقها العديد من الأمريكيين، وانطلقت الكنائس المختلفة تدعو إلى مذاهبها مستخدمه الأسلوب الإعلاني ومتخلية عن كثير من مبادئها السابقة لتجاري رغبات ونزوات المجتمع الجديد.

وازدهر في نفس الوقت الفكر الفلسفي فظهرت المدارس المادية والتجريبية والشكلية والغيبية والفوضوية. فسادت في فرنسا وخاصة في الخمسينات والستينات من هذا القرن المدرسة الوجودية بزعامة جون بول سارتر، واشتهرت مسرحيته (الذباب) التي كانت دفاعا بليغا عن التمرد في سبيل قضية الحرية(79).

حرية الرأي في وسائل الإعلام:

تتمتع وسائل الإعلام في الدول الديمقراطية المعاصرة بحرية لا مثيل لها في أي بلد آخر. وتستمد وسائل الإعلام حريتها من القوانين الدستورية التي تحد من تدخل الحكومات فيها، وبالتالي فإن جميع الأجهزة الديمقراطية لوسائل الإعلام تستهدف ضمان تعدد الآراء سواء كانت هذه الوسائل مملوكة للدولة أو للقطاع الخاص. وتلعب الصحافة دورا كبيرا في مجال حرية الرأي، فهي عين الشعب على الحاكمين، وأداة التأثير الرئيسة في الرأي العام العالمي، وأصبحت لها رهبه وأهميه كبيرة في نفوس السياسيين مما دفع بعضهم إلى تسميتها (السلطة الرابعة)(80).

ويصح للصحف أن تنشر المقالات السياسية والاجتماعية والأدبية والدينية بحرية تامة، ففي فرنسا يمكن إصدار أي صحيفة يوميه أو دورية بمجرد تقديم بيان إلى النيابة العامة وبدون إجازه مسبقة ولا كفالة وتعتبر هذه الصحيفة غير خاضعة لأي رقابه ويمكن توزيعها بحرية، كما أنه لا يمكن الحجز عليها ما لم يكن ذلك بأمر من قاضي التحقيق وهذا الحجز لا يمكن أن يتناول سوى أربع نسخ إذا كان الإيداع القانوني لم يتم بعد(81).

ونظرا لما تتمتع به الصحافة في هذه الدول من حرية وقوة فانه يصعب انتقادها وخاصة إذا تعدت حدودها ومسئوليتها، مما أدى بأسقف كنتريري في بريطانيا، أن يقول: «هنالك أشخاص مما لا حصر لهم لا يجرؤون على قول الحق لأن كل واحد منهم يعلم أنه سيكون غناء الصحف المفضل وهذا يعتبر قيدا على الحرية»(82).

ومع ظهور وسائل الإعلام المسموعة والمرئية اتسعت آفاق حرية الرأي، وأصبحت هذه الوسائل من إذاعة وتلفاز تنقل الآراء والحوارات والمناقشات عبر الأثير وفي جميع القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية. وضمنت الدول الديمقراطية لهذه الوسائل حريتها التامة واستقلاليتها. ففي بريطانيا يقوم النظام الإذاعي على أساس أن الإذاعة حره، ولا سيطرة مباشرة عليها من الحكومة. وتقوم هيئة الإذاعة البريطانية (بي. بي. سي) بالمحافظة على الحرية مع الالتزام بالموضوعية والحيادية، فهي تنقل جميع الآراء بحرية تامة ولكنها في نفس الوقت تعطى الجميع حق الرد كما تعمل على توزيع أوقات الكلام على الأحزاب المختلفة في أوقات الانتخابات بصورة عادله(83).

أما النظام الإذاعي والتلفازي في الولايات المتحدة فيغلب عليه الطابع التجاري وبالتالي فإنه أكثر حرية وديمقراطية من غيره حسب المفهوم الأمريكي للديمقراطية إذ أنه شبكات متعددة تملكها منظمات خاصة وبالتالي تمنح الحرية مجالا أوسع ولفئات أكثر في المجتمع. وباستطاعة أي جهة رسميه أو غير رسميه أن تشتري دقائق للحديث عبر الإذاعة أو التلفاز مخاطبة الجمهور وبحرية تامة(84).

ويلعب الإعلام في الدول الديمقراطية دورا هاما في التأثير على الرأي العام لذلك تتنافس التكتلات الاقتصادية والأحزاب السياسية والنقابات العمالية وغيرها من المنظمات والهيئات الاجتماعية والدينية المختلفة في إبراز قضاياها وشرح آرائها من خلال وسائل الإعلام، لكي تكسب الرأي العام وتحظى بتأييده. وفي نفس الوقت فإن الرأي العام يؤثر في وسائل الإعلام وخاصة التجارية منها بسبب محاولة هذه الوسائل إرضاء رغبات ونزعات الجمهور، فأصبح الشعار السائد (اعط الجمهور ما يريد)(85).

وهذا يؤثر في طبيعة ومضمون الرسالة الإعلامية التي تنشر وتذاع وبالتالي يعتبر قيدا غير مباشر على حرية الرأي.

●●●

إن تطبيق حرية الرأي في الدول الغربية لم يكن بالصورة التي دعت إليها الديمقراطية الحديثة ونصت عليها دساتير هذه الدول. فقد حدث العديد من التجاوزات والتعديات باسم الحرية وعلى الحرية.

ويعتبر «مرسوم الولاء» الذي أصدره الرئيس الأمريكي ترومان أحد التعديات الخطيرة على حرية الرأي السياسي، فكان خطة لكبت الحرية الفكرية تحت ستار القضاء على (الخطر الشيوعي) في الولايات المتحدة الأمريكية.

ويتضمن هذا المرسوم إقامة مجلس ولاء في مختلف دوائر الدولة، بهدف التحقيق في ولاء

موظفي الدولة، وعهد للنائب العام القيام بوضع قائمه بجميع المنظمات غير الموالية(86).

ومما يدل على ما تعرضت له حرية الرأي من الكبت في ذلك العهد تلك الرسالة التي وجهها إلى رئيس الولايات المتحدة ووزير الخارجية ورئيس مجلس النواب اثنان وعشرون أستاذا من أساتذة كلية الحقوق بجامعة ييل، في 26 تشرين الثاني 1947م، وقد جاء فيها إن موجة من الكبت لتطغي في هذه الأيام على البلاد بفضل (مرسوم الولاء) الذي وقعه الرئيس في الربيع الماضي وبيان مبادئ السلامة الذي أصدرته وزارة العدل مؤخراً(87).

وقد تعرض مبدأ الحرية مرة أخرى للتعدي والتعسف وخاصة في المراحل الأولى من الحرب الباردة بين الولايات المتحدة وروسيا. ففي 1951م رفعت إلى المحكمة قضيه أحد عشر زعيما شيوعيا أدينوا وصدرت ضدهم أحكاما طويلة(88).

وقد اعتبر أحد القضاة تصرف المحكمة يمثل أكبر مساس بحرية التعبير والصحافة وأنها تتعارض مع التعديل الدستوري الأول(89).

وتتخذ حرية الرأي بعدا آخر عندما يتعلق الأمر باليهود. ففي جميع الدول الغربية وبعد الحرب العالمية الثانية ومع سيطرة اليهود على أهم وسائل الإعلام في هذه الدول أصبحت الطائفة اليهودية تتمتع بحرية إبداء الرأي بحكم أنها تدافع عن مصالح الأقلية اليهودية المضطهدة، وفي نفس الوقت تمنع أي جهة كانت من توجيه النقد إلى اليهود رافعه شعار (معاداة السامية) في وجه كل من تسول له نفسه التجرؤ على التعرض لليهود كطبقه مسيطرة، أو تنقد رؤيتهم السياسية التي تنبثق عن الصهيونية كحركة عنصريه، سواء داخل هذه الدول أو خارجها.

ولا ينحصر حد التعديات على حرية الرأي في المجال السياسي فقط، بل تعداها في بعض الأحيان إلى المجال الاجتماعي وخاصة فيما يتعلق بحقوق السود والملونين. في ولاية مسيسبي الأمريكية وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. كان هناك نص قانوني يقول بأن: (كل من يطبع وينشر أو يوزع منشورات مطبوعة أو مضروبة على الآلة الكاتبة أو مخطوطة باليد تحث الجمهور على إقرار المساواة الاجتماعية والتزاوج بين البيض والسود أو تقدم إليه حججا واقتراحات في هذا السبيل يعتبر عمله قباحة يعاقب عليها القانون ويحكم عليه بغرامه لا تتجاوز خمسمائة دولار أو بالسجن مدة لا تتجاوز ستة أشهر أو بالعقوبتين معا)(90).

(1) باكيتت، بيار، النظام السياسي والإداري في فرنسا. ترجمة: عيسى منصور. (عويدات: بيروت 1987م).
(2) بدر، أحمد، الرأي العام. (وكالة المطبوعات: الكويت 1982م).
(3) بركات، نظام محمود، مقدمة في الفكر السياسي. (عالم الكتب: الرياض 1405هـ).
(4) البطريق، عبد الحميد وعبدالعزيز نوار، التاريخ الأوربي الحديث. (دار النهضة: بيروت).
(5) بوتولي، غاستون، سوسيولوجيا السياسة. ترجمة: نسيم نصار. (عويدات: بيروت 1982م).
(6) بيرقر، ادوارد، النظريات السياسية في العالم المعاصر. ترجمة: عبدالكريم أحمد. (دار الآداب: بيروت 1988م).
(7) بيرلو، فيكتور، وألبرت أ. كان، أعمدة الاستعمار الأميركي ومصرع الديمقراطية، ترجمة: منير البعلبكي. (دار العلم للملايين، بيروت 1980م).
(8) جريشه، علي، حريات لا حقوق. (دار الاعتصام: القاهرة 1987م).
(9) الجمل، يحيى، الأنظمة السياسية المعاصرة. (دار النهضة العربية: بيروت 1969م).
(10) الحسن، حسن، الدولة الحديثة أعلام واستعلام. (دار العلم للملايين: بيروت 1986م).
(11) حماد، أحمد جلال، حرية الرأي في الميدان السياسي. (دار الوفاء: المنصورة 1408هـ).
(12) الريحاني، أمين، نبذه في الثورة الفرنسية. (دار الريحاني: بيروت 1972م).
(13) سوبول، ألبير، تاريخ الثورة الفرنسية. ترجمة جورج كويس. (عويدات: بيروت 1970م).
(14) صدقي، عبدالرحيم، الإعلام والجريمة. (نهضة الشرق: القاهرة 1987م).
(15) عثمان، محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي. (الرسالة: بيروت 1404هـ)
(16) عجيله، عاصم أحمد، الحرية الفكرية وترشيد العقل في الإسلام. (عالم الكتب 1404هـ).
(17) علي، حسن، حقوق الإنسان. (وكالة المطبوعات: الكويت 1982م).
(18) العيلي، عبدالكريم، الحريات العامة في الفكر الإسلامي. (دار الفكر: القاهرة 1983م).
(19) فاضل، صدقة يحيى، الفكر السياسي الغربي العلمي. (مكتبة مصباح: جدة، ط1، 1411هـ/1990م).
(20) الكتب العظيمة في العالم الغربي،
Great Books of the Western World, (Ency. Brit.London 1975).
(21) الكيلاني، عدى زيد، مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي. (دار البشير: عمان 1410هـ).
(22) لحود، عبدالله، جوزف مغيزل، حقوق الإنسان الشخصية

والسياسية. (عويدات: بيروت 1985م).
(23) اللورد رينغ، طريق نحو العدالة. ترجمة: محمد مشاوه، مأمون كنون. (دار الجبل: بيروت 1402هـ).
(24) محمد، محمد علي، علي عبدالمعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق. (دار النهضة بيروت 1985).
(25) مفتي، محمد أحمد، وسامي صالح الوكيل، النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان. (كتاب الأمة: الدوحة، شوال 1410هـ).
(26) منيمنه، جميل، مشكلة الحرية في الإسلام. (دار الكتاب: بيروت 1974م).
(27) مورانج، جان، الحريات العامة، ترجمة وجيه البعيني. (عويدات: بيروت 1989م).
(28) الموصفي، محمد علي، من المبادئ التربوية في الإسلام. (عالم المعرفة: جدة 1403هـ).
(29) الواعي، توفيق يوسف، الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية. (دار الوفاء: المنصورة 1408هـ).
(30) يو اس نيوز & وولدريبورت U.S. News & WORLD REPORT, Washinton D.C. March 9, 1992..

الهوامش:

(1) انظر: صدقة يحيى فاضل، الفكر السياسي الغربي العلمي. (مكتبة مصباح: جدة، ط1، 1411هـ/1990م)، م2، ص 224.

(2) انظر: قاموس أكسفورد Oxford Dictionary, (System Publication Ltd, V-1, p. 665.

(3) انظر: الكتب العظيمة في العالم الغربي Great Books of the Western World, (Ency-Brit. 1975) V-2, p.992.

(4) محمد علي الموصفي، من المبادئ التربوية في الإسلام. (عالم المعرفة: جدة 1403هـ)، ص 20.

(5) جميل منيمنة، مشكلة الحرية في الإسلام. (دار الكتاب: بيروت 1974م)، ص 19.

(6) انظر: عبد الكريم العيلي، الحريات العامة في الفكر الإسلامي. (دار الفكر: القاهرة 1983م)، ص 20.

(7) انظر: عاصم أحمد عجيله، الحرية الفكرية وترشيد العقل في الإسلام. (عالم الكتب 1404هـ)، ص50.

(8) انظر: الكتب العظيمة في العالم الغربي، مرجع سابق Great Books of the Western World, (Ency-Brit. 1975) V-2, p.992

(9) محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان. (كتاب الأمة: الدوحة، شوال 1410هـ) ص 71.

(10) انظر: ألبير سوبول، تاريخ

الثورة الفرنسية. ترجمة جورج كويس. (عويدات: بيروت 1970م)، ص 14.

(11) المرجع السابق. ص 63.

(12) انظر: أمين الريحاني، نبذه في الثورة الفرنسية. (دار الريحاني: بيروت 1972م)، ص 17.

(13) ألبير سوبول، مرجع سابق. ص 64.

(14) عبد الحميد البطريق وعبد العزيز نوار، التاريخ الأوروبي الحديث. (دار النهضة: بيروت)، ص 240.

(15) ألبير سوبول، مرجع سابق. ص 24.

(16) انظر: محمد أحمد مفتي، سامي صالح الوكيل، مرجع سابق. ص 28.

(17) انظر: محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي. (الرسالة: بيروت 1404هـ). ص 74.

(18) عدي زيد الكيلاني، مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي. (دار البشير: عمان 1410هـ). ص 122.

(19) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(20) انظر: صدقة يحيى فاضل، مرجع سابق، ج3، ص 108.

(21) انظر: نظام محمود بركات، الأنظمة السياسية المعاصرة. (دار النهضة العربية: بيروت 1969م). ص 174.

(22) المرجع السابق. ص 157.

(23) المرجع السابق. ص 150.

(24) انظر: يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة. (دار النهضة العربية: بيروت 1969م)، ص 76.

(25) انظر: محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق. (دار النهاضة بيروت 1985م). ص 132.

(26) انظر: المرجع السابق. ص 136.

(27) انظر: المرجع السابق. نفس الصفحة.

(28) انظر، يحيى الجمل، مرجع سابق. ص 81.

(29) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(30) انظر: عدي زيد الكيلاني، مرجع سابق. ص 126.

(31) انظر: صدقة يحيى فاضل، مرجع سابق. ج2، ص 50.

(32) انظر: المرجع السابق. ص 68.

(33) انظر: عدي زيد الكيلاني، مرجع سابق. ص 127.

(34) انظر، الكتب العظيمة في العالم الغربي reat Boiks, op. cit.m V-38, P.387.

(35) انظر: محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، مرجع سابق. ص 177.

(36) انظر: زيد الكيلاني، مرجع سابق. ص 128.

(37) انظر: صدقة يحيى فاضل، مرجع سابق. ص 60 - 61.

(38) المرجع السابق. ص 62.

(39) انظر: عدي زيد الكيلاني، مرجع سابق. ص 130.

(40) انظر: أحمد جلال حماد،

حرية الرأي في الميدان السياسي. (دار الوفاء: المنصورة 1408هـ)، ص 72-73.

(41) انظر: نظام محمود بركات، مرجع سابق. ص 176.

(42) انظر: عبد الكريم العيلي، مرجع سابق. ص 21.

(43) انظر: عبد الكريم العيلي، مرجع سابق. ص 31.

(44) المرجع السابق. ص 32.

(45) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(46) علي جريشه، حريات لا حقوق. (دار الاعتصام: القاهرة 1987م) ص 21.

(47) المرجع السابق. ص 22.

(48) عبد الكريم العيلي، مرجع سابق.

(49) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(50) عبد الحميد البطريق، عبد العزيز نوار، مرجع سابق. ص 312.

(51) البير سوبول، مرجع سابق. ص 158.

(52) المرجع السابق. ص 159.

(53) انظر: عبد الله لحود، جوزف مغيزل، حقوق الإنسان الشخصية والسياسية. (عويدات: بيروت 1985م)، ص 140-143.

(54) انظر: عبد الكريم العيلي، مرجع سابق. ص 26.

(55) المرجع السابق. ص 27.

(56) صدقة يحيى فاضفل، مرجع سابق. ص 186.

(57) انظر: أحمد جلال حماد، مرجع سابق. ص 78.

(58) محمد علي محمد، علي عبد المعطي محمد، مرجع سابق. ص 321-322.

(59) أحمد جلال حماد، مرجع سابق. ص 166.

(60) انظر: محمد أحمد مفتي، سامي صالح الوكيل، مرجع سابق. ص 73.

(61) انظر: حسن الحسن، الدولة الحديثة أعلام واستعلام. (دار العلم للملايين: بيروت 1986م)، ص 93.

(62) انظر: حسن علي، حقوق الإنسان. (وكالة المطبوعات: الكويت 1982م)، ص 126.

(63) جان مورانج، الحريات العامة، ترجمة وجيه البعيني. (عويدات: بيروت 1989م)، ص 168.

(63) انظر: حسن الحسن، مرجع سابق. ص 95.

(65) عدي زيد الكيلاني، مرجع سابق. ص 149.

(66) حسن علي، مرجع سابق. ص 129.

(67) انظر: عبد الرحيم صدقي، الإعلام والجريمة. (نهضة الشرق: القاهرة 1987م)، ص 43.

(68) انظر، حسن الحسن، مرجع سابق. ص 96.

(69) انظر: غاستون بوتولي، سوسيولوجيا السياسة. ترجمة: نسيم نصار. (عويدات: بيروت 1982م)، ص 140.

(70) المرجع السابق. ص 173.

(71) محمد أحمد مفتي، سامي صالح الوكيل، مرجع سابق. ص 72.

(72) انظر: يحيى الجمل، مرجع

سابق. ص 178.

(73) كلودغيو، النظام السياسي والإداري في بريطانيا. ترجمة: عيسى عصفور. (عويدات: بيروت 1983م)، ص 21.

(74) محمد فايز عبدأ سعيد، قضايات علم السياسة العام. (دار الطلبة: بيروت 1986م)، ص 90.

(75) المرجع السابق. ص 93.

(76) المرجع السابق. ص 97.

(77) توفيق يوسف الواعي، الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية. (دار الوفاء: المنصورة 1408م) ص 532.

(78) انظر: يو اس نيوز & وولدريبورت.

U.S. News WORLD REPORT, March 9, 1992, P.54.

(79) انظر: إدوار بيرقر، النظريات السياسية في العالم المعاصر. ترجمة: عبد الكريم أحمد. (دار الآداب: بيروت 1988م)، ص 222.

(80) حسن الحسن، مرجع سابق. ص 113.

(81) بيار باكبتت، النظام السياسي والإداري في فرنسا. ترجمة: عيسى منصور. (عويدات: بيروت 1987م)، ص 99.

(82) اللورد رينج، طريق نحو العدالة. ترجمة: محمد مشاوه، مأمون كنون. (دار الجبل: بيروت 1402م)، ص 97.

(83) انظر: حسن الحسن، مرجع سابق. ص 99.

(84) المرجع السابق. ص 222.

(85) انظر: أحمد بدر، الرأي العام، (وكالة المطبوعات: الكويت 1982م) ص 17.

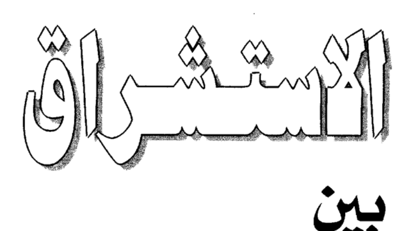
(86) انظر: فيكتور بيرلو، وألبرت أ. كان، أعمدة الاستعمار الأمريكي ومصرع الديمقراطية، ترجمة: منير البعلبكي. (دار العلم للملايين، بيروت 1980م) ص 224.

(87) المرجع السابق. ص 224.

(88) إدوارد مز بيرنز، مرجع سابق، ص 50.

(89) حسن علي، مرجع سابق. ص 186.

(90) فيكتور، والبرت كان، مرجع سابق. 361.



الاستشراق بين المعرفة و السياسة إدوارد سعيد ـ نموذجا

• سهيل عروسي

لا يمكن الحديث عن الاستشراق دون التوقف عند محطتين رئيسيتين، شكلتا في حقيقة الأمر، الأرضية التي انطلقت منها، أغلب الدراسات العربية حول الاستشراق في جوانب الرؤية المختلفة وهما:

1ـ محطة أنور عبدالملك: حيث نشر مقالته الشهيرة (الاستشراق في أزمة، أو الاستشراق مأزوما) في مجلة ديوجين رقم 44 ـ 1963 والتي أثارت ردود فعل عديدة من طرف المستشرقين والتي لم تتوقف، بل ازدادت تلك الردود اتساعا وعنفا بـ

2ـ المحطة الثانية وهي محطة إدوارد سعيد(1): والتي حصلت بعد صدور كتابه عن الاستشراق عام 1978 (بالإنجليزية) و 1980

(بالفرنسية) و 1981 (بالعربية) - ترجمة كمال أبو ديب تحت عنوان مثير ومركب: **الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء.**

وقد أثارت آراء وأفكار (سعيد) ضجة كبيرة في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة كتلك التي أثارتها أفكار أنور عبدالملك في فرنسا، لدى المستشرقين أنفسهم والمثقفين العرب على حد سواء.

«ففي البداية(2) كان كتاب إدوارد سعيد يشبه الرعد العاصف الذي اخترق سماء أقل ما يقال فيها أنها كانت صافية وبعد ذلك كانت المناقشة قد تعرضت لتحول مهم. فقد استقبلت طروحاته كالوحي ولكن الكثير من المثقفين العرب سرعان ما اتخذوا مسافة نقدية عنها وإعادة تقييمها، يحصل ذلك كما لو أن سعيد قد مشى في تعرية الاستشراق مسافة أكثر من اللزوم وتجاوز كل الحدود إلى درجة أنه أصبح يهدد بتدمير أسس كل معرفة علمية عن الشرق».

يتساءل المستشرق آلان روسيون: من بين النصوص التي قرأناها وجدنا أن نص صادق جلال العظم «الذي هو الأكثر انتقادا لأطروحات سعيد والأكثر اهتماما بمسألة تاريخية الاستشراق» إن مثل هذا الفرض لحذف تاريخ الاستشراق أو تاريخية الاستشراق هو الذي يعبر عنه غسان سلامة في بحثه عن (عصب الاستشراق) أو عبدالنبي اصطيف في محاولته لبلورة «مقاربة إيجابية للتراث الاستشراقي». وهنا يمكننا أن نتساءل عن سبب حاجة هؤلاء المثقفين لاستشراق تاريخي ومصبوغ بالتاريخية كما يمكننا أن نتساءل (آلان روسيون) عن سبب تفضيلهم الصورة عن المستشرق مختلفة عن الصورة الجامدة (اللاتاريخية) لإدوارد سعيد. فمن المعروف أن المستشرق بالنسبة لإدوارد سعيد هو عبارة عن ذلك الخصم الذي يمكن تحديده بشكل فوري والذي يتمثل بكل مثقف غربي يهتم بشؤون الشرق أيا تكن بواعثه المعلنة، أما المستشرق بالنسبة لهم فهو عبارة عن ذلك الشخص الغامض وغير القادر أبدا عن التحرر كليا من السياق السياسي - الثقافي الذي أنتجه (أي الاستعمار أو الإمبريالية) ولكنه في الوقت ذاته ليس معاديا لموضوع دراسته (أي الشرق) بشكل كلي اللهم إلا في حالات نادرة وقد دافع كل من هشام جعيط (1978) ومكسيم رودنسون (1980) عن مزايا هذا المستشرق وأدانا نواقصه في آن معا.

كما تعرض المستشرق (برنارد لويس) لآراء سعيد مفندا إياها «إذ أن سعيد يرى(3) أن الاستشراق ناتج عن العلاقات الحميمية الخاصة التي عاشتها بريطانيا وفرنسا مع الشرق ولكن كلمة الشرق لم تكن تدل في الواقع حتى بداية القرن التاسع عشر إلا على الهند وأراضي التوراة ولكي يبرهن سعيد على ما يقوله فإنه يطلق أحكاما تعسفية جدا فشرقه محصور فقط بالشرق الأوسط، والشرق الأوسط لديه محصور بجزء من العالم العربي وهو إذ يحذف الدراسات التركية والفارسية من جهة

ثم الدراسات السامية من جهة أخرى فإنه يعزل الدراسات العربية عن سياقها التاريخي والفيلولوجي في آن معاً وهكذا تقلص المدة الزمنية للاستشراق ونطاقه الجغرافي بالطريقة نفسها ولكي يدعم سعيد أطروحته فإنه يرى ضرورياً أن يؤرخ لبداية ظهور الاستشراق في نهاية القرن الثامن عشر ويموضع مركزيه الأساسيين في بريطانيا وفرنسا ولكن الواقع أن هذا العلم كان قد تشكل في القرن السابع عشر فكرسي اللغة العربية في (الكوليج دو فرانس) أنشئت في عهد الملك (فرانسو الأول) وكرسي (كامبريدج) أسست عام 1633 وكانت المراكز الأساسية لهذا العلم موجودة في ألمانيا(4) والبلدان المجاورة».

ويلجأ سعيد حسب (برنارد لويس) إلى حشر سلسلة من الكتاب في دائرة (الاستشراق) دون أن يكون لهم أي علاقة بها نذكر منهم أديبين من أمثال (شاتوبريان) و (جيرارد نرفال) أو (اللورد كرومر) وغيره. لاريب في أن أعمال هؤلاء قد ساهمت في تشكيل المواقف الثقافية الغربية ولكن لا علاقة لها إطلاقاً بالتراث الأكاديمي للاستشراق، أي بالشيء الأساسي المستهدف من قبل إدوارد سعيد وفي الوقت نفسه نجد العديد من الشخصيات التي تشكل الموضوع الظاهري لدراسته مهملة وغير مذكورة على الإطلاق مثل (كلود كاهن) و (ليفي بروفنصال) وكلهم علماء متبحرون قدموا إسهامات كبرى للاستشراق. وأما البعض الآخر فيذكرهم عرضاً أو بشكل مختصر (ر.أ. نيكلسون) و (غي لوسترانج). وعندما يستشهد ببعض أعمالهم فإنه يختار منها بعض المقاطع بشكل تعسفي واضح وهو يلجأ إلى إطلاق سلسلة من الاتهامات (الوقحة) فمثلاً عندما يتحدث عن المستشرق الفرنسي (سيلفستر دوساسي) يقول عنه بأنه (نهب الأرشيفات الشرقية).

وهناك اتهام آخر يوجهه سعيد ضد المستشرقين (يتابع لويس) بأن أفكارهم الاقتصادية لا تذهب أبداً إلى أبعد من مجرد التأكيد على العجز الأزلي للشرق، منتهياً (لويس) إلى نتيجة أن موقف سعيد من الشرق هو أكثر سلبية من مواقف الكتاب الإمبرياليين الأوروبيين الأكثر عنجهية ممن يدينهم إذ أن الملاحظ أن الهجوم العنيف ضد المستشرقين يأتي من العرب دون غيرهم علماً أن دراسات المستشرقين للشرق الأوسط ليست محصورة بالعرب وإنما هي تشتمل على الأتراك والفرس مثلما تشتمل على الثقافات القديمة للمنطقة ولكن الملاحظ أيضاً أن هذا العداء للمستشرقين ليس شمولياً ولا حتى مهيمناً في البلدان العربية فالكثير من المستشرقين الذين هاجمتهم مدرسة سعيد بشكل عنيف كانوا قد كونوا علمياً أجيالاً من الطلاب العرب كما أن مؤلفاتهم قد ترجمت ونشرت في البلدان العربية وإذا كان المبدأ الذي يقود الدراسات الاستشراقية هو (المعرفة هي السلطة) برأي سعيد، أي لو كان

البحث عن السلطة بواسطة المعرفة هو الباعث الرئيسي للاستشراق فلماذا ابتدأت دراسة اللغة العربية والإسلام في أوروبا قبل عدة قرون من طرد الفاتحين المسلمين من أوروبا وقبل أن يبتدئ الأوروبيون بهجومهم المضاد؟ ولماذا ازدهرت هذه الدراسات الاستشراقية في بعض البلدان الأوروبية التي لم تساهم إطلاقاً في الهيمنة على العالم العربي «المقصود ألمانيا»؟ إن سعيد، هنا، لم يكتف باستخدام المعادلة التقليدية المعروفة (المعرفة = السلطة) بل أكثر من ذلك فإنه «قد عكس(5) طرفي المعادلة، عندما أصبحت السلطة هي الأساس وليس المعرفة. فالسلطة التي أمارسها على الآخر أو التي أحاول امتلاكها ضد مصلحته هي أساس المعرفة التي أمتلكها عنه. وهكذا خلص إدوارد سعيد إلى أولوية السلطة والسياسة وبالتالي أصبح بإمكانه أن يؤكد أطروحته القائلة باستحالة الفصل بين هذين المستويين: مستوى المعرفة ومستوى السلطة. وهكذا تعدي السلطة شيئاً فشيئاً كل ما تلمسه وبالتالي لا يمكن تبرئة منهجيات المستشرقين ولا مجموعة الوقائع الإخبارية التي أورثونا إياها من هذا التلوث الأساسي (الاستشراق الباطني) ومن ثم ينبغي أن نرمي بهذا الاستشراق كله في مزبلة التاريخ وهكذا يتحرر المثقفون العرب أخيراً منه. لكنه يبدو لنا أن مسار سعيد يحجب أحد الأبعاد الأساسية للمسألة التي يحاول الإجابة عنها فهذه المسألة يختلف معناها إذا ما طرحناها من وجهة نظر المراقب (أي المستشرقين) أو من جهة المُراقَب (أي الشرقيين). هكذا نجد أنه ينبغي أن نعكس السؤال التالي كيف يمكن للمعرفة حول الآخر أن تكون ممكنة فيصبح «ما الذي فعله الآخر لتشكيل معرفة عني من أجل استخدامها للهيمنة علي؟» فالمسألة كما طرحها سعيد تكشف عن استحالة التوافق بين معرفة الآخر للذات وبين معرفة الذات لذاتها.

وضمن هذا المنظور (أي منظور سعيد) فإن معرفة شيء تتطلب الانتماء إليه بالضرورة فإذا كنت لا تنتمي إلى ثقافة ما فإنك غير قادر على فهمها... وعلى عكس استنتاجات سعيد فإننا سوف نطرح الفرضية القائلة أن الحاجة إلى مثل هذه المسافة (أي إقامة الذات مسافة عن ذاتها» هي التي تفسح الإمكانية في الساحة الثقافية العربية لإقامة الفصل بين المستويين كليهما اللذين يشكلان الاستشراق (أي المستوى المعرفي/المستوى السلطوي).

فمثل هذا الفصل هو الذي يتيح لنا التمييز بين الأهداف العرقية المركزية المستعمر / وبين المكتسبات الموضوعية للاستشراق وهذا التمييز هو الذي ينقذ في نهاية المطاف إمكانية افتراض وحدة المعرفة الخاصة بالإنسان والمجتمع رغم كل تنوع الثقافات البشرية والأوضاع. يقول صادق جلال العظم: إذا كان صحيحاً أن الشرق الذي يدرسه الاستشراق ليس إلا صورة مشوهة في خيال الغرب وتصوراً مزيفاً في عقله كما

يكرر إدوارد سعيد مراراً في شجب صاحب الصورة والتصور ولومه وتقريعه أو ليس صحيحاً كذلك أن الغرب يكون بفعله هذا قد سلك سلوكاً طبيعياً وسوياً وفقاً للمبدأ العام الذي يقول لنا إدوارد أنه يتحكم بآلية تلقي ثقافة ما لثقافة أخرى غريبة عنها؟ بعبارة أخرى يؤدي بنا الموقف الأبستمولوجي الذي تبناه إدوارد إلى نتيجة تقول أنه حين حاول الغرب التعامل مع الواقع الخام للشرق بغية تمثله وهضمه عبر مؤسسة الاستشراق قام بكل ما كانت ستقوم به أية ثقافة أخرى في ظل الشروط ذاتها (مما من شأنه أن يرفع عتب إدوارد على الغرب وأن يحيّد لومه للاستشراق).

إن إدوارد سعيد إذ يشكك (نظرياً على الأقل) بإمكانية وحدة المعرفة حول الإنسان والمجتمع والثقافة فإنه يهدم بذلك إمكانية انبثاق العلوم الاجتماعية في المحيط العربي - الإسلامي يوماً ما. وهو ما يعكس برأي جلال صادق العظم نوعاً من عملية العكس للمواقف العرقية المركزية التي طالما لاموا لاستشراق عليها؟».

لقد كان **صادق جلال العظم** من أوائل من ردوا على إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق والاستشراق معكوساً - بيروت 1981) وفيه يرى أن سعيد يتوصل في كتابه (الاستشراق) إلى عكس النتيجة التي يتوخاها حيث يقول: يبدو لي أن النتيجة المنطقية لهذا الاتجاه في تفسيرها ظاهرة الاستشراق هي العودة بنا من الباب الخلفي إلى أسطورة الطبائع الثابتة (التي يريد إدوارد تدميرها) بخصائصها الجوهرية التي لا تحول ولاتزول وإلى ميتافيزيقيا الاستشراق (التي كتب إدوارد سعيد كتابه ليفضحها ويجهز عليها) بمقولتيها المطلقتين: الشرق شرق والغرب غرب ولكل منهما طبيعته الجوهرية وخصائصه المميزة. هنا لا تعود ظاهرة الاستشراق وليدة شروط تاريخية معينة أو استجابة لمصالح وحاجات حيوية ناشئة وصاعدة بل تأخذ شكل الإفراز الطبيعي العتيق والمستمر الذي ولده (العقل الغربي) المفطور بطبيعته كما يبدو على إنتاج أو إعادة إنتاج تصورات مشوهة عن واقع الشعوب الأخرى ومحقرة لمجتمعاتها وثقافاتها ولغاتها ودياناتها في سبيل تأكيد ذاته والإعلاء من شأن تفوقه وقوته وسطوته أي وفقاً لهذه الأطروحة يبدو العقل الأوروبي الغربي من الشاعر (هوميروس) إلى المستشرق (هاملتون جيب) مروراً بـ (كارل ماركس) وكأنه يتصف بنزعة متأصلة لا يحيد عنها لتشويه الآخر (الشرق) وتزييف واقعه وتحقير وجوده، كل ذلك في سبيل تمجيد ذاته والإعلاء من شأنها تأكيد تفوقها.

من هنا يبدو أن الاستشراق كان يريد إنتاج نماذج ثابتة للموضوع الشرقي(6) «فهذا المتحول الموصوف بالتخلف وسط ركام من الأوصاف الدونية «اللامتناهية» كان يراد له أن يظل تابعاً منقاداً يكرر نفسه رتيباً بما يتناسب ومصالح الفاعل الغربي،

المقيد له، المرتهن لواقعه ومما يلفتنا إليه سعيد، من جهة ثانية هو تحولات المنظومة الاستشراقية نذكر منها الاستشراق الجامعي ـ الاستشراق المسيحي الغربي (الديني) ـ الاستشراق المعلمن المبطن ـ الاستشراق السياسي».

وانطلاقاً من فلسفة الغرب القائمة على تبرير التدخل في قضايا الأمم والشعوب، للبحث عن خيرها وتقدمها، وحول تبعية العالم العربي الفكرية والسياسية والثقافية للولايات المتحدة فإنه(7) «على ما يبدو، لا ينصب اعتراض إدوارد سعيد وأساه على تبعية العالم العربي للولايات المتحدة الأمريكية بل على الشكل المحدد الذي تتجلى فيه هذه التبعية والأسلوب السيء الذي تمارس به. والذي نفهمه من ملاحظات إدوارد المقتضبة حول هذه المسألة الحساسة هو أنه يريد الاسهام في تحسين شروط علاقة التبعية والتخلص من جوانبها السيئة (بما يخدم الجانب التابع طبعاً) وليس الدعوة للتخلص منها كلياً وتحطيمها نهائياً. لذلك يوجه إدوارد سعيد لومه ونقده الشديدين إلى الولايات المتحدة وليس إلى التابع لأنه يعدها المسؤولة أساساً عن (الشكل) المتردي والباعث على الأسى الذي تتخذه هذه العلاقة مع العالم العربي في الوقت الحاضر وبتحديد أكبر يوجه إدوارد النقد واللوم إلى مجموع الخبراء والاختصاصيين الأمريكيين لأنهم لم ينجحوا في تخليص أنفسهم من (منظومة الأفكار الإيديولوجية الخيالية) التي صنعها الاستشراق عبر تاريخه الطويل وأورثهم إياها وفي الواقع يحذر إدوارد هؤلاء وأسيادهم بأنهم ما لم ينظروا نظرة واقعية جديدة إلى العالم العربي بمعزل عن تجريدات الاستشراق وتعميماته فإن المصالح الأمريكية في الشرق الأوسط تبقى مستندة إلى أسس من الرمال المتحركة لا أكثر. وقد نسي أو تناسى أنه لو قام هؤلاء الخبراء الاختصاصيون وأسيادهم باتباع نصيحته سيجد الشرق عندئذ في الإمبريالية عدواً أعظم هولاً مما يجد فيها الآن». ويشير صادق جلال العظم إلى، ما يبدو للوهلة الأولى، موقفاً معارضاً للاستشراق من قبل المتطرفين الدينيين والذي يؤدي، في الواقع وفي نهاية المطاف إلى النتائج الإيديولوجية الرجعية نفسها التي يؤدي إليها الاستشراق (الاستشراق والاستشراق معكوساً ص39ـ40) حيث أن طروحات (الإسلامانيين) تلتقي وبصياغة واحدة تقريباً بأطروحات المستشرقين من أمثال (هـ. جيب) و (ل. ماسينيون) ومن المعلوم أن سعيد يعتبر أعمال هؤلاء المستشرقين بمثابة الأمثلة الأكثر إنجازاً وكمالاً على الاستشراق ومن المعلوم أيضاً أن هذين المستشرقين يعتبران أن مصلحة الغرب تكمن في الدفاع عن الإسلام التقليدي والحفاظ عليه لأنه يشكل في نظرهما أفضل حاجز ممكن ضد (العدوى) التي قد تلحق بالشرق من جراء العقائد الثورية والمتمثلة بـ (القومية، العلمانية، الحداثة، الماركسية،

الشيوعية، التحليلات الطبقية، التنظيمات الحزبية، الديمقراطية وما شابه ذلك مما يجب أن يبقى حكراً على الحضارة الغربية الحديثة وحدها».

إن إبراز مثل هذا النوع من التلاقي أو التواطؤ بين المستشرقين والإسلامانيين يتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الآثار السلبية الناتجة عن كتاب إدوارد سعيد في الساحة الثقافية العربية. فأولا(8):

إن سعيد إذ أدان الأصل الغربي لأنظمة فكرية معينة كالقومية والليبرالية والماركسية فإنه وجه ضربة مزدوجة لأتباع هذه العقائد في العالم العربي / الإسلامي فهو من جهة حط من قيمة هذه العقائد ومن قدرتها النظرية على تحليل مصير المجتمعات الشرقية وحركتها يضاف إلى ذلك أن انتقادات سعيد ساهمت أيضاً في الحط من قيمة المعرفة الاستشراقية.

وثانياً: على المستوى السياسي- الإيديولوجي نلاحظ أن جينالوجيا إدوارد سعيد تؤدي إلى الكشف عما تزعم أنه أنظمة التحالف مع الأجنبي (أي التيارات الفكرية المتأثرة بالخارج) وهذا ما يؤدي إلى التشكيك بهذه التيارات وزرع الشبهات حولها وتهديد مواقعها بشكل خطر (كالماركسية المرتبطة بموسكو أو الليبرالية المرتبطة بواشنطن) إن تحليلات إدوارد سعيد على الجهتين تودي إلى التشكيك إن لم يكن بنوايا (التحديثيين) فعلى الأقل (بالأغراض التي يخدمونها وإحدى الخلاصات الناتجة عن تحليلاته هي بالتأكيد التالية:

إن المثقفين الأكثر حماسة ودفاعاً عن تحرر الشرق قد أصبحوا عبارة عن (عملاء) للغرب الحريص على تقوية هيمنته على هذا الشرق بالذات. واعتبروا بالتالي بمثابة المستشرقين حيث حلت عليهم لعنة إدوارد سعيد سواء بسواء وهنا نصل إلى النقطة الأكثر إحراجاً من نقد سعيد (على الأقل بالنسبة للمثقفين التحديثيين) فهي التي تثير غضبهم وعدم قبولهم أكثر من غيرها وتتلخص هذه النقطة في عملية الخلط المزدوجة التي ترتكز عليها:

1- فهي من جهة إذ تقيم المطابقة بين مواقع هؤلاء المثقفين التحديثيين وبين المستشرقين تحبط جهود كل هؤلاء المثقفين للتمايز عن الغرب وعن التراث الموروث في آن معاً. كما تحبط جهودهم من أجل البلورة النظرية لدراسة هذه المجتمعات الشرقية وتقديم صورة عنها، كذلك تقلل من أهمية الصراع الذي شهدته الساحة الثقافية العربية بين مختلف المدارس الفكرية منذ حوالي النصف قرن وبالتالي فإن إدوارد سعيد يشطب بجرة قلم واحدة كل جهودهم الهادفة إلى تجديد الفكر العربي. إنه يشطب تاريخهم ومشروعهم الخاص بالذات في آن معاً. إنه يشطب تاريخهم عندما يوهم أنه لم يحصل أي شيء خلال هذه الفترة اللهم إلا مجرد الإحكام (التقني) لهيمنة الغرب على الشرق.

2- كذلك فإن إدوارد سعيد إذ مهّد الطريق لأصحاب تيار الهوية

التقليدية فإنه قد غطى على الطابع الميكانيكي والاجتراري لطريقة معارضتهم للاستشراق وعلى تناقضات المواقف التي يتخذونها. ذلك أن العودة إلى الهوية لن تعني الشيء نفسه إذا كانت عودة على أساس العروبة أو عودة على أساس الانتماء الإسلامي.

كما أثارت طروحات سعيد في(9) «موضوع كبير كالاستشراق، يغطي على الأقل قرنين من الزمان ويشمل حقولاً فكرية وأدبية وفنية مختلفة، لا ينضب بسهولة وهو بدوره ينفتح على كل قراءة ولو أنه مكتوب وفق منظور معين» العديد من الملاحظات حيث رأى إبراهيم محمود أن:

أ ـ هناك حالة فصل مطلقة بين الغرب والشرق حيث لا نجد استثناء يدخل في أي منهما البتة الغرب له عالمه الخاص، الاستشراق جهازه المعرفي الثقافي الاستعماري أو الاستبدادي أو النفعي تجاه الشرق الذي له أيضاً عالمه الخاص به ولكنه يكون هنا مخترقاً من قبل (الآخر) الذي هو الغرب، ساحة تجريبية له، مواد قابلة للتحول تصاغ بالطريقة التي يرغب فيها الغرب الذي هومتعال على موضوعه المتعلق بالشرق الدوني بالنسبة للآخر حيث يرى سعيد(10) «أن الاستشراق ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة والبحث والمؤسسات كما أنه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق كما أنه ليس معبراً عن وممثلاً لمؤامرة امبريالية غربية شنيعة لإبقاء العالم الشرقي حيث هو بل أنه بالحري توزيع للوعي الجغرا ـ سي إلى نصوص جمالية وبحثية واقتصادية واجتماعية وفقه لغوية. وهو أحكام لالتمييز جغرافي أساسي وحسب (العالم يتألف من نصفين غير متساويين الشرق والغرب) بل كذلك لسلسلة كاملة من المصالح التي لا يقوم الاستشراق بخلقها فقط بل بالمحافظة عليها أيضاً بوسائل كالاكتشاف البحثي والاستبناء فقه اللغوي والتحليل النفسي والوصف الطبيعي والاجتماعي، وهو إرادة بدلاً من كونه تعبيراً عن إرادة معينة لفهم ما هو بوضوح، عالم مختلف (أو بديل وطارئ) والسيطرة عليه أحياناً والتلاعب به حتى ضمه وهو قبل كل شيء إنشاء ليس على الإطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوة السياسية في شكلها الخام بل إنه لينتج ويوجد في وضع تفاعل غير متكافئ مع مختلف أنماط القوة مكتسباً شكله إلى حد ما من تفاعله مع القوة السياسية كما هي الحال في تفاعله مع مؤسسة استعمارية أو امبريالية، والقوة الفكرية كما هي الحال مع علوم تمثل مركز الصدارة مثل الألسنية المقارنة وعلم التشريح المقارن أو أي من علوم السياسة الحديثة، والقوة الثقافية كما هي مع المذاهب السنية، الأرثوذكسية وشرائع الذوق والنصوص والقيم، والقوة الأخلاقية كما هي الحال مع أفكار تدور حول مانفعله (نحن) وما يعجزن (هم) عن فعله أو فهمه كما نفعله (نحن) وبالفعل فإن منظومتي

الحقيقية هي أن الاستشراق لا يمثل ببساطة بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية - الفكرية الحديثة بل أنه هو هذا البعد وهو بهذه الصورة أقل ارتباطاً بالشرق منه بعالم (نا) (نحن)».

إن تركيز الجهد الغربي باتجاه، أن يبقى الغرب غرباً والشرق شرقاً، عبر آليات الفكر الثقافي والسياسي والاقتصادي، يدفعهم إلى ذلك، القوة، التي يمتلكون مفرداتها في عالم اليوم(11) «قد أوقعهم في نوع من الالتباس والفهم الخاطئ للشرق وللإسلام وبهذا الخصوص، انظر، كل تلك الحماقات التي كتبها البعض عندما تحدثوا عن الروحانية الشرقية والمادية الغربية، لكأن الشرق كله روحاني والغرب كله مادي... أو لكأن الأمور بمثل هذه التبسيطية والضدية الثنائية».

ب - كل ما ينتجه الاستشراق يخص الغرب. الاستشراق هنا ليس له علامات فارقة، إنه إنتاج مؤسساتي موجه من قبل الإدارة الاستعمارية فالمعرفة قوة(12)، والقوة مرتبطة بالجهاز السلطوي في الغرب والغرب كل واحد مفتوح بالعداءات على الشرق المعتبر عدواً له باستمرار! حتى كارل ماركس (1818 - 1883) لم يفلت من هذا المفهوم(13) «فقد ميز ماركس هوية مفهوم نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام 1853 للحكم البريطاني في الهند ثم وضع إلى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الإنساني الذي أدخله إلى هذا النظام التدخل الاستعماري الانجليزي، الجشع والقسوة الوحشية الصريحة. وفي مقالة تلو أخرى عاد ماركس بقناعة متنامية إلى فكرة أن بريطانيا حتى بتدميرها لآسيا كانت تجعل خلق ثورة اجتماعية حقيقية فيها أمراً ممكناً. ويحشرنا أسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي كمخلوقات مماثلة لعذابات الشرقيين والآلام التي يقاسونها فيما يحول مجتمعهم بعنف ضار وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات». وعلى هذا الأساس فإن «على انكلترا أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية والثانية إحيائية تجديدية، إفناء المجتمع الآسيوي وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا».

لقد بين إدوارد سعيد في «الاستشراق» حقيقة هامة وهي(14) «إن رؤية ماركس للشرق تظل أسيرة لقوة النص (الإنشائي) الاستشراقي الغربي للشرق فالإنشاء الاستشراقي يحتفظ بتأثيره السحري كسلطة مرجعية حتى على صعيد رجل متعاطف مع الشرق مثل ماركس وهذا ما دفع ماركس لأن ينحي التعاطف جانباً في رؤيته للوظيفة الإحيائية التحديدية لانكترا في الهند التي تقع عليها مهمة إفناء المجتمع الآسيوي وإعادة إحياءه من جديد». ووفق هذا الفهم ينبغي الحكم على أي تدخل استعماري، فإذا كان هذا التدخل (الحرب) تساهم في التقدم، ينبغي تأييدها وعلى هذه(15) «تبدو موافقة ماركس وأنجلز (1820 -

1895) على الغزو الأمريكي للمكسيك عام 1847 مرتبطة بكون أمريكا في نظرهما أكثر تقدماً من بريطانيا من ناحية واعتبارهما المكسيك بلد (كسالى). وعندما ضربت المقاومة الإسلامية في الجزائر بقيادة الأمير عبدالقادر لم تكن ردود فعل أنجلز مختلفة في مضمونها عن تعليقاته وماركس حول الحرب المكسيكية وإن بدا الاحتلال الفرنسي أكثر صراحة ولامست الأحكام المتعلقة بالسكان الأصليين حدود الإزدراء العنصري «إن نضال البدو أمر لارجاء منه.. إن إخضاع الجزائر عمل مهم وميمون من أجل تقدم المدنية»! وهكذا نرى أن ماركس يضفي رسالة تمدينية على الاستعمار الأوروبي الحديث ولاغرو في ذلك فالنص الماركسي هو بالأصل نص غربي «إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يُمثلوا».

وكما يرى مهدي عامل فإن(16) «ثمة شركة لا متساوية بين الشرق والغرب، هي التي يقيمها الفكر الاستشراقي بينهما لا يفلت منها باحث في الغرب حتى لو لم يكن مستشرقاً. معنى هذا أن كل فكر غربي هو في علاقته بالشرق فكر استشراقي وإذا راجعنا النص السعيدي وجدنا ماركس يفلت من قاعدة الفكر الاستشراقي ويخرج عليها باستنكاره عذابات الشرقيين بينما يعود إليها صاغراً في كلامه من الضرورة التاريخية لتحولات المجتمعات الشرقية... أي بكلمة من جهة القلب يخرج ماركس بحسب هذا المؤلف على بنية الفكر الاستشراقي لكنه يعود من جهة العقل فيندرج فيها... كأن القلب للشرق والعقل للغرب... (ومن ثم فـ) المقاربة الوحيدة التي بإمكانها أن تنجو من خطر الوقوع في منعطف الفكر الغربي هي بالمقابل مقاربة روحية للشرق تأتي من الشرق، من جهة القلب وحده دون العقل. إن الفكرة المركزية في ذلك تتمثل في أن هنالك بنية غربية واحدة من حيث العقل والعقلانية لا يمكن اختراقها. فهي من حيث ذلك. مغلقة عمقاً (اجتماعياً) وأفقاً (تاريخياً) وبنية (على صعيد علاقاتها بالبنيات الأخرى) أما اختراقها فهو متحمل من جهة ما يجمعها مع بنية الشرق التي هي لا عقلية ولا عقلانية ولكنها وجدانية قلبية روحية ومن هنا فهي لا تمتلك الوعي بلا عقليتها ولا عقلانيتها. إنها إذا ثنائية الشرق الروحي (الإيديولوجي) والغرب العقلاني (المعرفي) ثنائية مؤسسة بنيانياً منهجياً وعلى نحو قطعي».

جـ. تسمح هذه الرؤية بوضع كل موضوع استشراقي ضمن دائرة الاتهام ففي(17) «كل مرة تستثار فيها الخيمة والقبيلة (رؤية سعيد أن الشرق هو عبارة عن خيمة وقبيلة) فإن الأسطورة تكون موضع الاستخدام وفي كل مرة يستحضر فيها مفهوم الشخصية العربية القومية فإن الأسطورة تكون موضع الاستخدام» وللفكر أن يتعالى على واقعه مادام يبني موضوعه ويختزله بمثل هذا التمايز. يحكم على الواقع من خلال تعاليه عليه، إنها مقدمات

خطيرة إلى أبعد الحدود بل هي الخطر عينه على الصعد كافة حين يظهر الاستشراق بمثل هذا التماثل في موضاعاته التي يتضمنها وعليه ختم واضح وعبارة (المؤسسة العسكرية) في الوسط، في الوقت الذي تتداخل فيه خيوط كثيرة وتصبح المواجهة لا بين (غرب وشرق) وهي مقولة لم يبتكرها إلا (مهندس استعماري هو كليبلنغ)- الذي يراه سعيد أنه(18) «لا يمكن أن يكون قد حدث في الوجود بمجرد المصادفة ويصدق ذلك على رجله الأبيض. إذ أن أفكاراً كهذه ومؤلفيها ينجمون عن ظروف تاريخية وثقافية معقدة متشابكة»!- وإنما هو وجود لسلطة خبيثة ماكرة، تحرر فكراً يمثلها في طبقيتها المهيمنة لكي تقيد به فكراً آخر عائداً في بنيته إلى طبقة أو جهة أو فئة لا تستوعبها السلطة بل تعاديها بالتأكيد وقد(19) «استطاع سعيد عبر وقائع ومعطيات واسعة ومتنوعة أخضعها لعمله، أن يموه على آلية أو آليات اقتحام الاستشراق للشرق وذلك عبر الأطروحة الزائفة سوسيولوجياً وهي أن الوعي الاستشراقي مثل الوعي العمومي في الغرب بعيداً عن الشروخ والصراعات والتناقضات مما جعله يحمل في أحشائه الأغلوطة الإيديولوجية الكبرى وهي أن مقولة (الشرق شرق والغرب غرب لا يلتقيان) لـ (كيبلنغ) عكست آراء الغرب برمته بما في ذلك التيارات النظرية والسياسية المناهضة مثل السانسيمونية والماركسية. وبصيغة منهجية مكثفة يمكن القول بأن (الداخل الشرقي- الغربي) بأولياته الخصوصية، الاقتصادية والسوسيوثقافية والسيكولوجية وغيرها ظل ولايزال يجسد الطرف الذي اتجه إليه المستشرقون (الخارج) بغية استكناهه وامتلاكه نظرياً في سبيل الهيمنة عليه وفي هذه الحال لا يصح القول بأن مثقفي الشرق الذين خضعوا لفعل الهيمنة الغربية راحوا يستمدون منطلقاتهم من حاضر الغرب الاستشراقي، هكذا مباشرة ودونما توسط أما هذا التوسط فقد تمثل في حاضرهم، هم أنفسهم».

د- إن ما يقال يمكن اعتباره ترويجاً، دعاية إعلانية في جوهرها لفكر بولغ في تقديره وتبيان أهميته في مؤسسته (الإنقلابية) التي غيرت اسمها وربما بعض معادلاتها ولكن نتيجتها هي في محاولاتها أن تلعب دور المندمجة العملاقة (كل العالم أوطاني) ولكن (كل العالم لي) «إن الاستشراق يستطيع أيضاً أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق كما يراهما الغرب وهذه القوة وهذا الضعف قائمان في صميم الاستشراق كما يقومان في أية نظرة تقسم العالم إلى أجزاء كبيرة عامة إلى ذوات تتعايش في حالة من التوتر، يولده ما يعتقد أنه فرق جوهري». وإذا كان سعيد يطرح منظومة أساسية هي(20) «أن الشرق كيان مشكل مكون (في تبريره لمعادلة المعرفة قوة، والقوة مرتبطة بالجهاز السلطوي في الغرب» لاحقيقة من حقائق الطبيعة فإن الغرب هو أيضاً

مشكل مكون ولا يحجب هذه الحقيقة سوى غياب منظور خارجي لمعاينة الغرب وكون الغرب حتى الآن هو صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسة ذاته، أي أن الغرب بحاجة إلى معاينة باعتباره كياناً مشكلا».

هـ- إن (سعيد) يحاول أن يضع الاستشراق ضمن زمن واسع يمتد أو يبدأ منذ أيام اليونان حتى الآن، إن إشغال النص بوطأة الاستشراق منذ هذا التاريخ الطويل تحامل ما بعده تحامل فإذا كان الاستشراق كما رصده (سعيد) بدأ منذ حملة (نابليون) على مصر وصولاً لمرحلة السيطرة الأمريكية الحالية فلماذا توسيع مساحة الاستشراق ووضع نقطة انطلاقها من المحطة اليونانية (لاحظ إصرار الغرب على نقطة البدء اليونانية وانطلاق قطار الحضارة الغربية من اليونان، المحطة الأولى) فهل هناك (أفكار تنشر من أجل البوح بأفكار أخرى تكشف من داخلها).

انظر ما يقوله إدوارد سعيد(21) «في العالمين الكلاسيكس اليوناني والروماني أضاف الجغرافيون والمؤرخون ورجال دولة مثل يوليوس قيصر والخطباء والشعراء إلى مخزون التراث الشعبي التصنيفي الذي يفصل بين العروق والأقاليم والأمم والعقول وكان معظم ذلك خدمة للذات وبرز إلى الوجود ليبرهن (!) إن الرومان واليونانيين كانوا متفوقين على أنماط البشر الأخرى». متجاهلاً على أن ما اصطلح على تسميته بالغرب(22) «قد ولد في الهلال الخصيب وفي مصر، أي في آسيا وأفريقيا». وأنه(23) «إذا نحن امتنعنا عن اعتبار الغرب ككيان جغرافي، بل إذا نظرنا إليه كحالة فكرية موجهة إلى السيطرة على الطبيعة والناس فإن هذه الرؤية للعالم لم ترجع بأصلها إلى أول حضارة معروفة تلك التي رأت النور في دلتا دجلة والفرات في الهلال الخصيب المسمى بالعراق» وإن «ميلاد حضارتنا المتميزة بإرادة القوة والسيطرة يجد تعبيره الأدبي في ملحمة جلجامش قبل الإلياذة بألف وخمسمائة عام».

الإسلام كما يراه / يريده إدوارد سعيد:

لا يمكن الحديث عن الاستشراق دون الحديث عن الإسلام وقد وضع سعيد سلسلة من الكتب (الاستشراق - المسألة الفلسطينية - تغطية الإسلام) ليعالج(24) «العلاقة الحديثة بين عالم الإسلام والعرب والشرق من جهة، والغرب وفرنسا وبريطانيا وخاصة الولايات المتحدة من الجهة الأخرى».

إن رؤية سعيد للإسلام، تعكس تشوشاً واضطراباً في المفاهيم، فهو يجهد لإثبات ما يراه / يريده، على أنه حقيقة، في الوقت نفسه الذي يقوم فيه بإبعاد الحقيقة التاريخية إلى مواقع خلفية. فمثلاً يرى سعيد(25) «إن الإسلام كان دون شك استفزازاً للغرب، حقيقياً بطرق عديدة، فقد كان قريباً من المسيحية قرباً مقلقاً جغرافياً وثقافياً وقد استقى من التقاليد اليهو- هيلينية واستعار بشكل خلاق من المسيحية. وكان بمقدوره أن يفاخر بنجاحات لا

تنافس عسكرياً وسياسياً بل إن ذلك لم يكن كل شيء فالأصقاع الإسلامية تقوم مجاورة للأصقاع التوراتية بل حتى فوقها (!!) وأكثر من ذلك فإن قلب المجال الإسلامي كان دائماً ولايزال الإقليم الأكثر قرباً إلى أوروبا وهو ما سمى بالشرق الأدنى أو المشرق الأدنى. والعربية والعبرية ساميتان وهما معاً تفرزان وتعيدان إفراز مواد هي باستمرار ذات أهمية حيوية للمسيحية». وفي استدراكه لعلاقة الغرب (وليس المسيحية) بالإسلام، يقع في مغالطة تكشف عن رؤية عنصرية تتغذى من المركزية الغربية وفلسفتها. يقول سعيد(26):

«يجب أن نتنبه فوراً إلى أن الغرب لا المسيحية هو دائماً في موضع التنافس والعداء ضد الإسلام، لماذا؟ يكمن السبب في افتراض أن الغرب أكبر من المسيحية دينه الرئيسي وقد تجاوز مرحلتها. أما عالم الإسلام - على ما فيه من غنى وتعدد وتنوع في تاريخه ومجتمعاته ولغاته - فيقول الافتراض أنه لايزال غارقاً في الدين والبدائية والتخلف (!!)»

فإذا كان سعيد قد تنبه (فوراً) إلى أن الغرب وليس المسيحية هو دائماً في موضع التنافس والعداء فلماذا(27) «بدا الدين الذي نشره محمد (ص) غير مقبول أساساً، انطلاقاً من الخلفية المسيحية؟».

وفي مكان آخر يقول سعيد، في مناقشة لأفكار 0هاملتون جيب) حيث ألقى (جيب) سلسلة من المحاضرات في جامعة (شيكاغو) عام 1945 حول الاتجاهات الحديثة في الإسلام يقول (جيب)(28):

«يجابه دارس الحضارة العربية باستمرار التضاد العجيب بين قوة الخيال التي تتجلى على سبيل المثال في فروع معينة من الأدب العربي وبين الحرفية والحذلقة اللتين تتجليان في التفكير حتى حين يكونان مخصصين لهذه النتاجات ذاتها.

صحيح أنه وجد بين الشعوب الإسلامية فلافسة عظماء وأن بعضهم كانوا عرباً غير أنهم كانوا استثناءات نادرة (لاحظ!) فالعقل العربي في علاقته بالعالم الخارجي أو في علاقته بالعمليات الفكرية يعجز عن أن يطرح شعوره الجارف الحاد بانفصالية الأحداث المحسوسة وفرديتها وهذا بالذات فيما أعتقد أحد العوامل الرئيسية التي تكمن وراء ظاهرة (فقدان الحس بالقانون) التي اعتبرها الأستاذ (ماكدونالد) فرقاً مميزاً في الشرقي (إن الفرق الجوهري في العقل الشرقي ليس سذاجة التصديق للأشياء بل عدم القدرة على بناء نظام يتعلق بالأشياء المرئية) وهذا هو أيضاً ما يوضح - ما يجد الطالب الغربي صعوبة كبيرة في فهمه (إلى أن يوضحه له المستشرق) - نفور المسلمين من العمليات الفكرية للعقلانية... فرفض أساليب التفكير العقلانية والأخلاقية النفعية التي لا تنفصل عن هذه الأساليب له جذوره، لذلك، لافي ما يسمى (تعموية) رجال الفقه المسلمين بل في نووية الخيال العربي وتفرديته».

وفي شرح إدوارد سعيد على تلك الطروحات يقول: «هذا استشراق

صاف طبعاً... ولكن لماذا ينبغي أن يواجه الإسلام بكل هذه العدائية الجارفة التي يحملها (جب) رغم كل تعقيدات فهمه الجليل (لاحظ !) له خارج هذا السياق؟ وإذا كان في الإسلام خلل منذ البدء بحكم عاهاته الدائمة (لاحظ مرة أخرى !!) فإن المستشرق سيجد نفسه يعارض أية محاولة إسلامية لإصلاح الإسلام لأن الإصلاح في عرفه خيانة للإسلام، هذه هي بالضبط منظومة (جب). وكيف للشرقي أن ينسل خارج هذه الأصفاد إلى العالم الحديث إلا بأن يردد مع الأحمق في الملك (لير): سوف يأمرون بجلدي لأنني أقول الحق، وسوف تأمر أنت بجلدي لأنني أكذب وأحياناً أُجلد لأنني أحتفظ بسلامي».

ويقول سعيد أيضاً(29):

«لقد كان الإسلام مثلاً شرقياً نمطياً في نظر مستشرقي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فقد قال كارل بكر: إنه رغم أن الإسلام (لاحظ الصفة التعميمية الهائلة - إدوارد سعيد) ورث التراث الهيليني فإنه لم يكن قادراً على أن يفهم أو يستخدم التراث اليوناني الإنساني وعلاوة فمن أجل أن يفهم المرء، الإسلام كان عليه قبل كل شيء آخر أن يعاينه لا بوصفه ديناً (أصيلاً) بل بوصفه شيئاً من محاولة شرقية فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية في غياب للإلهام الخلاق الذي نجده في أوروبا في عصر النهضة (!!).

وكان الإسلام في عرف (لويس ماسينيون) الذي قد يكون أعظم المستشرقين الفرنسيين شهرة وتأثيراً، رفضاً منتظماً للتجسد المسيحي وكان بطل الإسلام الأعظم، لا محمد (ص) أو ابن رشد بل الحلاج، القديس المسلم الذي صلبه المسلمون لجرأته على شخصنة الإسلام. وكان ما أسقطه (بكر) و (ماسينيون) من دراستهما صراحة هو شذوذية الشرق التي عادا فاعترفا بها دون قصد بمحاولتهما الجاهدة لمنحها انتظاماً ضمن معطيات غريبة. لقد قذف محمد (ص) خارجاً ومنح الحلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية السيد المسيح» ولكن الحلاج برأي سعيد(30) «أصبح يمثل تحدياً دائباً بل حتى مثيراً للمسيحي الغربي الذي لم يكن الإيمان بالنسبة له (وربما لم يكن ممكناً أن يكون) يعني التضحية المتطرفة بالذات التي كانها بالنسبة للصوفي».

ولسنا هنا بمعرض الدخول في كل مفردات الفهم (السعيدي) مكتفين ببعض الأمثلة التي سبق ذكرها والتي نعتقد أنها تفتح أبواب ونوافذ الرؤية الأخرى في المنظومة (السعيدية) فلم يكن الإسلام ذات يوم استفزازاً للغرب، الغرب المسيحي (وليس غرب السياسة والمصالح) إذ لم تكن المسيحية (كنص)، خصماً للإسلام (كنص) فليس كالقرآن الكريم، خطاباً إلهياً، خص المسيح والمسيحية ورموزها، بما لم يخصه ومريم حتى الأناجيل نفسها والمذاهب المسيحية المتفرعة، من تقديس وتكريم فالسيد المسيح(31): وعلى الرغم من أنه لا يعتبر في القرآن الكريم ابن الله فإنه

يحتل بين الأنبياء مكاناً استثنائياً، فليس ثمة نبي، حتى محمد (ص) ولد من عذراء، يقول الله في القرآن الكريم فيما يخص مريم.

﴿والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين﴾ الأنبياء: 91.

﴿وجعلنا ابن مريم وأمه آية﴾ المؤمنون: 50.

ويقول تعالى عن المسيح ﴿... وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور...﴾ المائدة: 46.

كما جاء في القرآن الكريم أن ولادة عيسى المسيح أمر يتجاوز الحدود الطبيعية.

﴿ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها...﴾ التحريم:12.

وهكذا: ﴿يا أهل الكتاب لاتغلوا في دينكم ولاتقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ النساء: 171.

وعندما مات قال الله له: ﴿إني متوفيك ورافعك إليّ...﴾ آل عمران 55.

﴿وإذا قالت الملائكة: يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾ آل عمران: 42.

ويذكر القرآن عجائب المسيح:

﴿... وأبرئ الأكمه والأبرص وأحي الموتى...﴾ آل عمران: 49.

﴿... ويكلم الناس في المهد...﴾ آل عمران: 46.

﴿... إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقها إلى مريم وروح منه...﴾ النساء: 171.

﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبياً﴾ مريم: 12.

﴿وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً﴾ مريم: 15.

﴿ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون﴾ مريم: 34.

﴿... وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس...﴾ البقرة: 253.

وثمة ثلاثة ألقاب خاصة عزيت إلى المسيح ولم تعز إلى أي نبي آخر: (المسيح) و (كلمة الله) و (روح الله). وثمة حديث للنبي محمد (ص) أثبت صحته البخاري ومسلم وأبو داوود، يروي هذه الكلمات للنبي محمد (ص): «أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء أخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد».

ويتابع (غارودي): بل إن عيسى المسيح رمز وحدة الإنسان والله، كاشف الواحد والكل لدى الصوفيين وكاشف الحب، أي التعبير عن وحدتهما والرسالة الأساسية لعيسى المسيح التي يجعلها الصوفيون رسالتهم هي بالنسبة لهم، الحب في صورته الأسمى: الحب النابع من الله، الحب الذي يرجع إليه، شأنه شأن كل واقع.

إن التذكير القرآني بعيسى المسيح سببه لقاء روحي بين الإسلام والمسيحية ولدى الصوفيين المسلمين على وجه الخصوص، وهذا التصور، تصور الحب ناجم عن الفكرة الرئيسية للرؤية الإسلامية (التوحيد) أي وعي الإنسان «بأنه لا وجود له إلا

بالله ولا يتصرف إلا بالله». وذلك أمر يستتبع كما في المسيحية التجرد من (الأنا الصغيرة) ليتاح المكان كله فينا لله، الواحد، للكل. ويكتب الرومي (1207 ـ 1273) حتى بعد تجربة الحروب الصليبية التي كان فيها شاهداً على التحريف العميق في المسيحية ما يلي (نفحة يسوع تمنحك البعث وتمنحك الجمال والبركة»

ويسمى ابن عربي (ت 638هـ/ 1240م) عيسى المسيح، خاتم القداسة «نعم، خاتم القديسين وحواري لن يكون له أبدا كفؤ في العالم. إنه الروح وابن الروح وابن مريم».

وعودة المسيح مألوفة للصوفيين «عندما سينزل عيسى المسيح مجددا، سيؤكد قانون محمد (ص) ويحييه.. وذلك أنه القانون الأخير ونبيه، خاتم المرسلين. وسيكون عيسى المسيح، حكما عادلا أنه لن يكون في هذا الزمن إياه، سلطان مسلم ولا إمام ولا قاض ولا مفت... وستجمعون حوله وينادون به قاضيا عليهم ذلك أن أي شخص آخر لن يكون جديرا بهذه المهمة (ابن عربي).

إن المتأمل في تلك النصوص سوف يبهره حجم المتفق عليه في الدينين السماويين كما سوف لن يقلقه حجم المختلف عليه. فاختلاف الثقافات والقوميات هي جزء من عدالة الله وآياته!

﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ هود: 118 ـ 119.

﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ الروم: 22.

ولا نتفق مع سعيد في افتراضه أن الغرب أكبر من المسيحية، دينه الرئيسي وقد تجاوز مرحلتها ولا في تضمين هذا الافتراض ما يوحي بضرورة أن يكون المقابل الشرقي، وفي حالة المماثلة لأن(32) «المسيح ومثله الرسول لم يجيئا ليوقدا شموعهما في أورشليم وفي مكة وحدهما بل جاءا ليوقدا شموعهما للعالم كله».

نتساءل ثانية: كيف أمكن لـ(سعيد) وهو الفلسطيني المولد، أن يتماهى مع الزعيم التوراتي، الصهيوني، في أرض فلسطين من أن «الأصقاع» الإسلامية تقوم مجاورة للأصقاع التوراتية بل حتى فوقها»!! ومن الانضمام إلى المدرسة التوراتية، في الوقت الذي تشير / تكشف، التنقيبات الأثرية عن الآثار المادية للشعب الفلسطيني على أرض فلسطين وعن(33) «الجوانب المتعددة من التراث الثقافي والروحي الضخم الذي خلفته الشعوب العربية القديمة (السامية) وبخاصة الكنعانية التي استقرت في فلسطين مع مطلع العصر التاريخي. ولكن السلطات اليهودية المهيمنة الآن على الكشف الأثري تعمل على طمس معالم الحضارة العربية الكنعانية»، كما يبين كيث واتيلام، ومن قبله البروفسور طومسون أستاذ علم الآثار في جامعة (ماركويث) في ميلووكي والذي طرد من منصبه في العام 1992(34) لأنه أوضح أن مجموع

التـــاريخ الغـــربي لإســـرائيل والإسرائيليين يستند إلى قصص من العهد القديم من صنع الخيال»، حيث يؤكـــد (وايتـــلام) أن إســـرائيل التاريخية(35) «لم تكن إلا لحظة عابرة في مـــسيـــرة التـــاريخ الحـضــاري لفلسطين القديمة وأن على البـاحـثين الاهتـمـام بتـاريخ فلسطين القـديم كموضوع قائم بذاته وليس كخلفية لتاريخ إسرائيل كما هو حاصل في الدراسات العلمية اليوم تلك الدراسات التي أسكتت التـــاريخ الفلسطيني القديم ومنعته من التعبير عن نفسه ومن ثم يدعو (وايتلام) إلى ضرورة كـتـابة تاريخ فلسطيني قـديم من منـظور فلسطيـنـي لأن المنـظور الفلسطيني لم يركز في صراعه مع الصـهيونية إلا على الفـترة الحديثة لإثبات هويته القومية وللحصول على دولة خاصة به. فالتاريخ القديم قد تم التنازل عنه لمصلحـة الغـرب ودولة إســرائيل الحـديثـة ولهـذه الرســالة انعكاســاتهـا القـوية على التـاريخ الحديث لأنها تهدم الحجة الأساسية للصـهيونية وهي العودة إلى دولة الأجداد».

فـهل يريد إدوارد سـعـيد، إسكات صـوته، عـبـر المسـاهمـة في إسكات التاريخ الفلسطيني! وفي قراءة تفتقر إلى الدقة وتعكس قصورا في المعرفة التـاريخية يرى سعيد أنه «وجد بين الشعوب العربية فلاسفة عظماء وأن بعضـهم كانوا عربا غـير أنهم كـانوا استثناء».

إن الحـضـارة العـربيـة قدمت عـددا غـيـر قليل من المفكرين والعلمـاء والفلاسفة، أشار إليهم الكثير من مفكري الغرب (زيغريد هونكه ـ جاك ريسلر ـ غوستاف لوبون...) ويكفي أن نذكر أن مؤسس علم الاجتماع هو ابن خلدون (1332 ـ 1406) وليس كـون (1798 ـ 1857) وأن المقـــريزي (1364 ـ 1441) سبق الاقتصاد الإنكليزي آدم سميث (1723 ـ 1790) بأكثر من ثلاثة قـرون. ولا ننسى أنه(36) «في مطلع القرن التاسع عندما كانت أوروبا لا تعرف القراءة افتتح المأمون في بغداد مكتبة هائلة (بيت الحكمة) وفي قرطبة كان أحد الخلفاء الأمويين، هو الحكم يملك مكتبة تحتوي على أكثر من مئة ألف مـجلد في حين أن ملك فـرنسـا شـــارل الخـــامس المدعـــو بالحكيم ـ والحكيم يعني العالم حينئذ ـ لم يكن يملك بعده بأربعة قرون سوى ألف كتاب!».

ولم يشر سعيد إلى العاهات الدائمة «وإذا كان في الإسلام خلل منذ البدء بحكم عـاهاته الدائمـة» التي لازمت الإســلام والتي جـعلت من البـاحث الأمريكي (دانيل بايبس) يقول(37) «بأن الدين الإسـلامي يمتلك نظامـا متكاملا في تنظيم المجتمع». ومثله كتب (جون اسبوزيتو) بأن (الإسلام هو نظام حياة شامل وهو لا ينفصل عند المسلمين عن جـوانب الحـيـاة الأخرى الاقـتصادية والسياسية والثقافية». أما الباحث العربي أنور عبد الملك فأشار إلى أن «الإسلام أقرب إلى أن يكون نظاما اجتماعيا شاملا منه كمجرد دين مادي»..!

ونخلص إلى القـول: إن مـعـرفـة الغرب الثقافية المعرفية والسياسية

تدخل اليوم في عداد (تكنولوجيا القوة) وهذه من علاقات الضعف في المسار الحضاري وليس كما يظن البعض، من أن القوة هي التي تؤسس وتنشئ الحضارات فإذا كانت القوة عبر التاريخ قد اجتاحت جسد الثقافة في مواقع عديدة فإن الثقافة قد اخترقت عقل القوة في نفس تلك المواقع وفي مواقع أخرى(38) «الفراعنة عندما سيطروا بالقوة على أجزاء من سورية لم يتركوا سيطرة مماثلة في التكوين الثقافي خاصة والحضاري عامة لتلك المنطقة بشريا وفكريا وماديا. وعندما احتل الهكسوس جزءا من مصر الفرعونية لم يتركوا بصمات واضحة في الحضارة الفرعونية تمسح الشخصية الثقافية لأناس تلك المنطقة وعندما احتلت روما عسكريا وبالقوة، أثينا اليونانية لم تعجز عن ترك بصمات في الحضارة اليونانية عامة والثقافة اليونانية عامة وإنما خضعت هي لاستعمار ثقافي فاستباح الرومان جسد اليونان بينما استباح اليونان عقل الرومان».

ليس معنى ذلك أن القوة ليست لازمة للثقافة / الحضارة أو أن الثقافة ليست لازمة للقوة ولكن المسألة هي في الهدف والغاية والتي تعكس ذاتها في الإيديولوجية فالفرق شاسع بين ثقافة / حضارة القوة وبين قوة الثقافة / الحضارة والخلود كما هو واضح من دروس التاريخ هو لقوة الثقافة / الحضارة ونذكر في هذا المجال، الصراع بين روما وتدمر إذ إن التاريخ خلد زنوبيا ولم يخلد أورليان الذي أسرها وإذا ذكر هذا الأخير، فلأنه أسر زنوبيا وليس لشيء آخر وإذا كان لا بد من معادلة تضبط العلاقة بين القوة والثقافة فهي أن القوة وسيلة الثقافة الإنسانية إلى الانتشار وأن الثقافة هي مضمون القوة الروحي والأخلاقي أي (القوة الراقية في خلاصتها الإنسانية).

الهوامش والاحالات

(1) ولد في القدس وأتم تعليمه الابتدائي والثانوي فيها وفي مصر ونال الشهادات الجامعية الأولى والمتوسطة والعليا من جامعتي برنستن وهارفرد وعمل أستاذا زائرا في العديد من الجامعات وهو يعمل حاليا أستاذا للأدب الإنكليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك. تميزت مواقفه في الآونة الأخيرة ببعض التناقض (ربما كان ذلك عائدا لمرضه) حيث تعرض لهجمة من قبل يهود أمريكا لاقتلاعه من جذوره العربية الفلسطينية بحجة أنه قضى طفولته في مصر وليس في القدس وبالتالي لا يحق له المطالبة بالعودة إلى القدس، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ينشر مقالة في جريدة الحياة اللندنية يدعو فيها الفلسطيني إلى الاعتراف بحقيقة المحرقة اليهودية والتعامل مع اليهود على أساسها أي أنهم مضطهدون ومستضعفون ولم يكتف بذلك بل شن هجوما سافرا على روجيه غارودي ووصفه بأنه منحط وغارودي كما هو معروف هو الذي

تحدى عتاة الصهيونية ونشر خرافة أساطيرهم في كتابه (الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية) (انظر جريدة الثورة السورية العدد 10577 تاريخ 10/5/1998).

(2) انظر: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه - هاشم صالح ص 185 - 186 وص 192 - 193.

(3) المصدر السابق ص 159 وحتى 182.

(4) في الواقع أن كتابة تاريخ الدراسات العربية في أوروبا من دون الألمان لا معنى لها مثلما لا معنى لكتابة تاريخ الموسيقى والفلسفة الأوروبية من دون ذكرهم وأن مجموعة المخطوطات التي تمتلكها ألمانيا والنمسا وغيرهما لا تقل أهمية عن مخطوطات الامبراطوريتين البريطانية والفرنسية. ونشير في هذا الصدد إلى أن الاقتراب الألماني من العالم العربي كان دائما لغويا وألسنيا إذ قام المستشرقون الألمان بجمع وفهرسة المخطوطات العربية والنصوص القديمة ومنهم (فلوجل) و(بروكلمان) و(ريتر) كما قاموا بوضع المعاجم العربية مثل المعجم العربي اللاتيني لـ(فلوجل).

ومعجم اللغة العربية الفصحى لـ (نولدكه) وقاموس (جوتس شراجله) الألماني العربي وكانت هذه المعاجم تتميز دائما بالثقة والأمانة والعلمية. ومن الجدير ذكره أن الاستشراق الألماني لم يكن نتيجة مآرب استعمارية أو سياسية ولم ينبع من أهداف تبشيرية دينية كما أكسبه الروح الموضوعية في تقصي الحقائق وبنفس الوقت أبعده عن النظرة العدائية للعرب (لاحظ مجلة الفكر العربي العدد 31 ص 189 - 190 والعدد 32 ص 186 - 187). وتقف جامعة توبنغن في مقدمة المؤسسات الألمانية المعنية بالاستشراق حيث تحوي هذه الجامعة مخطوطات هامة منها على سبيل المثال وليس الحصر، كتاب القانون لـ (ابن سينا) وهو من أقدم وأثمن المطبوعات العربية كما تضم المكتبة حاليا 125 ألف مجلد في مختلف وجوه الدراسات الإسلامية منها عدد يتراوح بين 70 - 80 ألف كتاب تختص كلها بالثقافة والأدب في البلدان العربية كما يوجد أقدم مخطوط لكتاب (فضائل القرآن) لأبي عبيد القاسم بن سلام وهو مخطوط يرجع إلى عام 561هـ/1166م (للمزيد يمكن العودة إلى كتاب: الاستشراق الألماني - الدراسات العربية في جامعة توبنغن).

(5) انظر المصدر رقم 2 ص 217 وحيت 219 وهنا يشير إلى أنه لا يمكن فهم موقف سعيد إن لم نموضعه ضمن إطار الصراع العربي الإسرائيلي وهنا تطرح مشكلة العلاقة بين المعرفة والسلطة أو بين إرادة المعرفة وإرادة السلطة، أي معرفة وأي سلطة لقد طرحها من خلال الاتكاء على فكر ميشيل فوكو وهذا شيء جيد ولكن هل تعني هذه النظرية أنه لا توجد معرفة دون سلطة أو أن السلطة هي المعرفة والمعرفة هي السلطة خاصة إذا علمنا أن فوكو لم يكن مسشرقا وإنما كان مختصا بنقد أسس الحضارة العربية وتعرية

جذورها الأركيولوجية وكيفية تشكلها في العصر الكلاسيكي (القرنان 17 و18) ص 12 نفس المرجع.

(6) الفكر العربي العدد 31 ص 58 - 59.

(7) مصدر سابق رقم 2 ص 204 - 205 انظر مقالة بيرسي كمب عن إدوارد سعيد عام 1980 وهو يبين فيها أن (الإمبريالية تصبح بالنسبة لسعيد مشكلة أخلاقية ويصبح تجاوزها إمكانية إنسانية وضرورة أخلاقية وتصبح الكتابة عن الشرق عبارة عن عمل طوعي أو اختياري. وهكذا يتورط الخطاب - أي خطاب سعيد - في الوصف المسلح والبليد للأحكام المسبقة من نوع برجوازي صغير، أبيض صغير - أي الإنسان الأبيض. وهي أحكام مسبقة شائعة في أمريكا ضد كل من ليس أبيض - أنغلوساكسوني - بروتستانت... كذلك إن عدم التماسك ناتج عن الأطروحة المركزية لإدوارد سعيد والتي يقول فيها «إن التوافق بين طبقة المثقفين وبين الإمبريالية يمكنه أن يحسب بمثابة أحد الانتصارات التي حققها الاستشراق، فالعالم العربي هو اليوم عبارة عن تابع للولايات المتحدة ثقافيا وسياسيا وفكريا (انظر ص 228 الاستشراق بين دعاته ومعارضيه».

(8) المصدر السابق ص 224 - 225.

(9) انظر (البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر) دار الينابيع 1994 - إبراهيم محمود ص 338 وحتى 347.

(10) الاستشراق - المعرفة - السلطة - الإنشاء - إدوارد سعيد - ترجمة كمال أبو ديب - مؤسسة الأبحاث العربية - ط 3 - 1991 - بيروت / لبنان ص 46 - 47.

(11) مصدر سابق، رقم 2 ص 33 كلود كاهن.

(12) لاحظ ما يقوله إدوارد سعيد (في تغطية الإسلام - ترجمة سميرة نعيم خوري - مؤسسة الأبحاث العربية - ط 1 - 1983 ص 9) من أن الموضوع الذي يقوم عليه كتاب الاستشراق هو ترادف المعرفة والقوة.

(13) مصدر سابق رقم 10 ص 170 - 171.

(14) مجلة الاجتهاد - العددان 47 / 48 - 2000 - تركي علي الربيعو ص 238.

(15) مصدر سابق رقم 6 ص 173 وحتى 179 - ميشال نوفل.

(16) من الاستشراق الغربي إلى الاستشراق المغربي - د. طيب تيزيني ص 213 - 214.

(17) مصدر سابق رقم 10 ص 305.

(18) المصدر السابق ص 235 - 236.

(19) مصدر سابق رقم 16 ص 156.

(20) مصدر سابق رقم 10 - مقدمة المترجم كمال أبو ديب ص 6.

(21) المصدر السابق ص 87.

(22) من أجل حوار بين الحضارات - روجيه غارودي - ترجمة ونشر ذوقان قرقوط - توزيع دار النفائس - ط 1 - 1411هـ / 1990م ص 19 - 20.

(23) من المفيد أن نشير هنا إلى مفهوم الكيان (العامل) الجغرافي المقصود وهو منطلق أساسا من نظرية التمركز الغربي فمثلا استعمل مونتسكيو هذا المفهوم (ليكرس ثنائية ضدية بين: آسيا الضعيفة، الكسولة،

المخنثة، المستعبدة، وأوروبا القوية والجسورة والذكية المحررة). ثم أتى هيجل ليضع الشرق في بداية التطور التاريخي «الشرق المركز من الخيال والخرافة والتأمل والمقتصرة ممارساته العقلية على المراوحة بين التأمل السلبي والاندهاش» والغرب في قمته ونهايته ولم يكتف هيجل بهذ الترتيب لموقع البشر حسب خطوط العرض بل رتبه أيضا حسب خطوط الطول فالعالم الجديد: أستراليا والأمريكيتان يتميز السكان الأصليون «الهنود!» بهشاشة تكوينهم النفسي وبانعدام حيويتهم وبسرعة إذعانهم للرجل الأبيض ولقد ظلوا دون مستوى التأهيل الثقافي الذي أراده الأوروبيون فاضطروا إلى استبدال الزنوج بهم كرقيق!«مجلة الاجتهاد- العددان 47/ 48 ص 302 عبد الله إبراهيم».

(24) مصدر سابق رقم 12 ص 9.

(25) مصدر سابق رقم 10 ص 101.

(26) مصدر سابق رقم 12 ص 41.

(27) المصدر السابق ص 44.

(28) مصدر سابق رقم 10 ص 8129

(29) المصدر لاسابق ص 127.

(30) المصدر أعلاه ص 274 ومن الجدير ذكره أن (ماسينيون) الذي يعتبر من أكثر المستشرقين تحريا عن الحقيقة العلمية والذي عزا مسؤولية المواجهة بين الغرب والشرق إلى الغرب لم يكن يرى في الصراع العربي الصهيوني إلا كونه مشكلة سامية «ولم تتجاوز جهوده المتكررة لفهم الصراع في فلسطين والكتابة عنه، على إنسانيتها العميقة، الخلاف بين إسحاق وإسماعيل أو فيما يتعلق بخلافه مع إسرائيل، التوتر بين اليهودية والمسيحية، وحين استولى الصهاينة على المدن والقرى العربية فقد كانت حساسيته الدينية هي ما تعرض للإساءة والاستفزاز- الاستشراق- إدوارد سعيد ص 272- 273».

(31) روجيه غارودي- الإسلام- ترجمة وجيه أسعد- دار عطية للنشر والطباعة والتوزيع- ط 2- 1997 ص 18 وحتى 26 وللمزيد حول هذا الموضوع يمكن العودة إلى: قدر المسيحيين العرب وخيارهم- ألبير منصور- دار الجديد- وكتاب: العلاقات الإسلامية- المسيحية- قراءات مرجعية في التاريخ والحاضر والمستقبل- مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق- ط1- 1994 بيروت. وكتاب: من عناوين المجتمع القادم- للمؤلف من ص 85 وحتى 212- دمشق- ط1- 1999.

(32) اختلاق إسرائيل القديمة / إسكات التاريخ الفلسطيني- كيث وايتلام- سلسلة عالم المعرفة 249 ص 7-8.

(34) المصدر أعلاه ص 11.

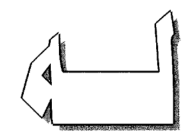
(35) المصدر السابق ص 15- 16.

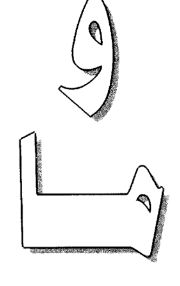
(36) مصدر سابق رقم 22 ص 88.

(37) الإسلام، الثابت الحضاري والمتغيرات السياسية- الدكتور ألكسي مالاشينكو- ترجمة: د. ممتاز بدري الشيخ- دار الحارث- ط1- 1999 ص 30- 31.

(38) آراء ومواقف- د. علي عقلة عرسان- ج2 ص 169- 170.









الاستشراق له وما عليه

● د. رياض العبيد / ألمانيا

قبل أن أقدم أي آراء عن ظاهرة الاستشراق، أود أولا أن أعطي ولو لمحة عن بداية انبثاق هذه الظاهرة في الغرب على الخصوص، كما أود اعترف سلفا بأنني لست أحد المتخصصين في حقل الاستشراق، ولست قادرا في هذه المقالة أن أتتبع جميع خطوطه واتجاهاته المتعددة، وبالتالي غير قادر على كشف أسراره وغاياته السياسية والأبستمولوجية والاستعمارية والسوسيولوجية الخ... ولعلي اكتفي في هذه المقالة فحسب أن أعرف القارئ بظاهرة من أخطر ظواهر الاستعمار السياسي والثقافي لمنطقتنا العربية والإسلامية، وأقدم بعض نقاط انتقادية - هي الأخرى عمومية وهذا انتقاد للذات قبل الآخر - للكيفية الشرقية والعربية على الخصوص التي تناولت ولاتزال تلك الظاهرة بعمومية وضبابية سلبيتين أحيانا وبنقد جاد وعلمي، ولكنه عمومي هو الآخر، أحيانا أخرى.

أولا: البداية

يميل المستشرق الأميركي «و. مونتغمري W.Montgomery watt إلى الاعتقاد بأن ظهور فكرة الاستشراق القديم كانت قد تمت على يدي «يوحنا الدمشقي» في القرن الثامن الميلادي. يقول بهذا الصدد: «استطاع العرب قبل عام 650 أن ينتصروا على الروم والفرس في كل من سوريا ومصر والعراق ويضموها إلى مملكتهم «(١) ثم وبعد

رسوخ الإسلام في هذه الدول ودخول شعوبها فيه، بقيت هناك أقليات مسيحية متفرقة هنا وهناك، باتت مع ذلك الوضع تتطلب حمايات خارجية، حيث ومنذ ذلك الوقت بدأت هذه الأقليات بالاحتكاك بالإسلام والتعرف إليه وتكوين صور سطحية مشوهة عنه! مونتغمري يقول بهذا الصدد: «يوحنا الدمشقي الورع - (توفي حوالي 750م) كان قد عمل كموظف في منصب عال في الدار الإسلامية، لحاكم دمشق قبل أن يدخل الدير. في عمله المسمى De Haeresibas يجد المرء وصفا للإسلام يشير إلى كونه دينا مسيحيا محرفا (2).

اعتبارا من كتاب يوحنا هذا عن الإسلام، راحت تتوالى الكتابات المعادية للإسلام من خلال العرب المسيحيين أنفسهم، وذلك عبر مذاهب اليعقوبيين والقبطيين والنسطوريين في الدولة الإسلامية. لكن هذه الكتابات، وأحيانا الأقوال الشفهية الخطابية في الكنائس الشرقية المحلية، لم تكن لتشكل البداية الحقيقية للإستشراق بمعناه الدقيق، بل لابد أن تمر فترة طويلة من الزمن قبل أن تكتشف أوروبا الإسلام عن طريق تمازج شعوبه في جنوب أسبانيا وإيطاليا (سيسيليا) بمسيحيي هاتين الدولتين. غير أن هذا التمازج الأخير كان منظورا إليه كدين غير حقيقي مأخوذ من اليهود والمسيحية.

هذا الرأى الخاطئ والساذج حول الإسلام، والذي كان سائدا بين العرب المسيحيين من يوحنا الدمشقي في القرن الثامن الميلادي واستمر حتى القرن الحادي عشر منتشرا بين المسيحيين في كل من جنوب أسبانيا وإيطاليا، كان واحدا من العوامل الرئيسية التي أشعلت الحروب الأهلية بين المسيحيين والمسلمين آنذاك في تلكم الدولتين. ولكنه واعتبارا من القرن الثاني عشر، بدأت تظهر دراسات منطقية عن الإسلام في الغرب، حيث أقر مثلا المستشرق «وليم مالمزبوري Wilheme Von Malmesbury في كتبه المنشورة في عام 1120 بنبوة محمد وأصالة الإسلام كدين سماوي. بعد ذلك ظهرت لأول مرة ترجمة للقرآن غير دقيقة ومشوهة إلى اللاتينية عام 1143 على يد «روبرت فون كتون Robert Van Ketton حيث استمرت حتى القرن السابع عشر معمولا بها في الدوائر الرسمية في أوروبا.

كما أن الفليسوف الشهير توماس الاكويني (1225 - 1274) كانت لآرائه الخاطئة عن الإسلام تأثيرات كبيرة على عامة الناس والمسؤولين في الدوائر الرسمية. فهو يقول مثلا: «الرسالة المحمدية لم تكن كالعقيدة المسيحية، فهي لم تدعم بالمعجزات والإرشارات والبراهين. إن الحجج والبراهين التي قدمها محمد كانت ضعيفة وساذجة» (3). إضافة إلى ذلك يشير الاكويني إلى أن الإسلام كان منذ البدء» دين قوة وسيف وشهوات (4) وهو يقف لذلك

بالمقابل المضاد من المسيحية المسالمة والداعـيـة إلى الحب والسـلام والتعفف على حد ادعائه!

لقـد لقـيت هذه الآراء كـمـا قلت، أصداء كبيرة وحسنة لدى مسيحيي أوروبا على الخـصـوص في تلك الحـقـبـة من الزمن على المسـتـويين الشعبي والرسمي.

ثانيـا: مـا بين عـصـر النهـضـة والتنوير

في هـذه الفـتـرة توالت الكتـابات الاسـتـشـراقـيـة عن الإسلام على يد العديد من الكتـاب الغربيين، التي لم تكن تختلف عما سبقتها في شيء، أي التـجـريح والنيل من الإسـلام ونبيه الكريم. تجدر الإشارة هنا إلى أن المسـتـشـرق «تيـودور بوخـمـان Theodor Puchmann كـان قـد ألف ثلاثة كتب عن الإسلام، واحدة منها ترجـمـة جـديدة للقـرآن، والكتـابان الآخران عبارة عن مجموعة تهجمات عنصـرية على الإسـلام. هذه الكتب الثلاثة، كانت قد منعتها مدينة بازل Basel سويسـرا في منتصـف القرن الثـاني عشـر من التداول وسـجنت كاتبها لأسـباب سياسية بحتة كانت قـائمة آنذاك بين السلطنة العـثـمـانيـة وأوروبا الغربية، خاصة فيما يتعلق بمسألة هنغاريا.

يقـول مـونتـغـمـري مـشـيـرا إلى حساسية هذه المرحلة السياسية أن: «الخـوف من الإسـلام كـان في ذلك العصـر (يقصد القرن الثاني عشـر) كـبـيـرا إلى درجـة أن البـابا أصـدر تعليمـاته، مبـاشـرة، بعد أن صدرت طبعة للقرآن باللغة العربية في مدينة فـينيـسـيـا بإيطاليـا عـام 1530م، باحراقه» (5).

هكذا تتـابعت الدراسـات الغـربية عن الإسلام، مدفوعة بتعصب أعمى ضده ورافضة من الأسـاس تفسيره تفسيرا تاريخيا سوسيولوجيا على غرار ما كانت تفعله بالدين المسيحي واليـهـودي. لقـد شـارك الرأى العـام الأوروبي. إلى جـانب كـتـابات المستشـرقين في تلك الفتـرة بإعطاء صـورة مشوهة هازئة عن الإسـلام، ربما يكون هذا بسـبـب العـداء السـيـاسـي والعـسكري الذي كـان قـائمـا آنذاك بين السلطنة العـثمـانية وأوروبا من جـهـة ومن جـهـة ثانيـة بسـبب احتكاك المسيحيين الغربيين خاصـة في هنغاريا ويوغوسـلافـيا ورومـانيـا، بالعناصـر العـسكرية العـثـمـانيـة التي كـانت ترابط هناك وتقوم بأعمال مشينة لا تمت بصلة لا من قريب ولا من بعيد بالإسلام.

لقد كانت البـابوية في رومـا آنذاك ومـا تغدقه من الأموال السخية على المؤلفين الذين كـانوا يأخـذون على عاتقهم الطعن بالإسلام وتعاليمه لا تحـد ولا توصف. غـيـر أن الأمـر لم يخل أحيانا من كتابات جادة قصدها وغايتها الدراسـة العلمية للإسلام. هذا ما فعله مثلا المستشرق «كومتي دي بوليـان فليـرز-Gomte de Bou lain Villiers» في كـتـابه (سـيـرة حياة محمد) الذي نشـر في لندن عام 1780م فقد جاء كتابا موثقا بالشواهد التـاريخـيـة المعـروفـة عن حـيـاة النبي الكريم، من خـلال كـتـاب السـيـرة

المشــهــورين في الـتــراث العــربي الإسلامي.

كذلك أشاد كتاب غربيون في تلك الفـتـرة بعظمـة الإسـلام وكـتـبـوا مـقـالات دفـاع عنه، من هؤلاء أذكـر مثلا «بييري بيلي Perre Bayle عام 1697 وادوارد كـيـبـون Edward Girbbon عام 1776م».

كـمـا أن الشـاعـر الألماني الكبيـر «غـوتـه Goethe» قـام بإيحـاء وتشجيع من الأمير «هرتسوك كارل أوغـسـت Herzog karl August» بإصدار كتابه القيم من مـخـتـارات الشـعـر الشـرقي (من خـلال الشـيـرازي وجـلال الدين الرومي والعطار وغيرهم) والغربي West-ostlichen Diwanعام 1834م فاتحا بذلك عـيـون الأوروبيين على رفـعـة وعظمه الأدب والشعر الشرقي.

ويمكن اعـتـبـار الترجمـة الجديدة للقـرآن من العـربيـة مـبـاشـرة إلى الألمانيـة على يد «غـوسـتـاف فلوغلز Gustav Flugles وصـدورها عـام 1834، في مـدينة لايـبـزيـغ leipzig بداية المرحلة الحـاسـمـة للإستشـراق الحـديث، حيث بقيت هذه الـتـرجـمـة مـعـتـمـدة لمدة تزيد عن مـئـة سنة في أوروبا وألمانيا على الخصوص.

ثالثا: مرحلة التأسيس:

اعـتـبـارا من القـرن التـاسـع عـشـر بدأت المرحلة النقـديـة للتـراث الإسـلامي، ومـنـهـا يمكن للمـرء أن يجد الخطوات الأولية للاستـشـراق بمعناه الذي نعرفه اليوم، أي دراسة الشـرق بـعـاداته وتقـاليـده ولـغـاته وديـاناته وفلسـفـاته وفنونه وآدابه وتاريخ شـعـوبه الخ.. هـذه المرحلة التي أسست في الحقيقة للاستعمار العسكري والسيـاسـي لبلدان العـالم العربي في الخـصـوص والإسـلامي (الهند، باكستان) في العموم.

أول الدراسات القيمة التي تدخل في هذا البـاب هي للمـسـتـشـرق «غـوسـتـاف فايلز» باسم Mohamed der prophet مـحـمـد النبي ـ حـيـاته ورسالته) وصدرت عام 1848 ، حيث تابع المستشرقان الكبيـران «ألوس شـبـرنـغـر Aloys Sprenger ووليم مـويـر William Muirعـمـلـه ذاك واستطاعا تجاوزه، كونهما كانا قد عـاشـا فـي الهند واحـتـكا بالشـعـوب الإسـلامـيـة هناك. شبرنغر كتب في مـدينة الله آباد «سـيـرة مـحـمـد» عـام 1861م ببرلين. وليم موير، ذهب إلى مـتـابـعـة عمل صـديقـه شـبـرنـغـر، فأصـدر عـام 1861م في لندن مـؤلفـه الرئيسـي المكون من أربعـة مـجلدات عن الترتيب الزمني للسور القرآنية، حيث يعتقد موير بأن مـحـمـد (ص) كان صـادقـا وأمينا من جـهـة الوحي عندما كان في مكة، ولكنه في المدينة بدأ يمزج ذلك الـوحـي بمـمـارسـتـه للقوة السـيـاسـيـة بعد هجـرته إليها، وهـنـا حـسـب رأيه، يكمن سـر الاخـتـلاف اللغوي والتيولوجي بين السور المكية والمدنية!

من خلال هذه الأعمال الكبيرة عن الإسـلام، تنامت في هذه الفـتـرة الا هتـمـامـات الشـعـبـيـة والرسـمـيـة بالتـعـرف إليـه، تارة كدين سـمـاوي منزل، وتارة أخـرى، وهـي الغـالـبـة

كعقيدة قومية عربية سياسية بحتة، تجب محاربتها والقضاء عليها، والغاء صفة الألوهية عنها، لصالح الدين المسيحي.

يستطيع الإنسان أن يعتبر «تيودور نولدكه Theodor Nol-deke المستشرق الألماني في منتصف القرن التاسع عشر، أحد أهم من كتبوا عن القرآن الكريم ودرسوه بدقة وعناية متناهية وبروح علمية تحليلية عالية. فلقد جاء كتابه (تاريخ القرآن Geschich-te des Korans) عام 1860م ليرسخ الدراسة العلمية التاريخية للقرآن من خلال التراث الإسلامي نفسه كاملا. في عام 1909، صدرت الطبعة الثانية منه معدلة ومضافا إليها بحوث جديدة عن القرآن. غير أن نولدكه لم يستطع مواصلة البحث الذي كان قد خطط له، خاصة فيما يتعلق باللغة القرآنية والتكامل من حيث النص والشكل في السورة والآية الواحدة. لذا فلقد أخذ تلميذه «فريدريش شفالي Friedrich Schwally»، على عاتقه متابعة تلك المهمة حيث أصدر الجزء الثاني من تاريخ القرآن عام 1919م، والجزء الثالث من الكتاب، تابعه تلميذ هذا الأخير وهو «أتو برتسل Otto Bretzl» بعد أن تم الكشف على مواد جديدة من تاريخانية القرآن، فصدر هذا الجزء عام 1938، وبهذا يكون قد تم هذا العمل الضخم بعد انقضاء 78 عاما على تاريخ صدور طبعته الأولى.

في هذا العمل يجد المرء مجهودا علميا كبيرا، انصب على دراسة كل آية من سور القرآن بتاريخانية علمية مشفوعة بوثائق وشواهد ومقارنات لغوية ودينية وشعرية لا عد ولا حصر لها، غير أنه من جهة أخرى لا يخرج عن إطار الهدف العام الذي وضع العمل من أجله، وهو سلخ القداسة والألوهية عن القرآن «ككتاب منزل من الله» ووضعه في إطار تاريخي، زمني، يسلبه حقيقة نزوله عن طريق الوحي من السماء.

أما المستشرق الهنغاري اليهودي الأصل «إيغانتس غول تسيهر Lgnaz Goldzieher 1850 / 1921م «الذي كان بروفسورا في بودابست ودرس اللغة العربية والدين الإسلامي لسنة واحدة (1873 / 1874) في جامعة الأزهر بالقاهرة، فإنه يعتبر لعوامل كثيرة، لا مجال لتعدادها هنا، أحد الذين وضعوا أسس الدراسات الإسلامية الحديثة فى القرن العشرين بدون منازع. في كتابه المؤلف من مجلدين (دراسات محمدية) عام 1889م، لا يحيد غولدتسيهير هذا عن طريق رفاقه الآخرين، بالقدح بالإسلام وبنبيه الكريم، بالرغم من كل الجهود العلمية الجبارة التي وضعها لعمله ذاك، والتي ربما استحق بسببها أن يكون مؤسسا ورائدا للدراسات الإسلامية الحديثة كما قلت آنفا.

أما المستشرق الأميركي المعروف «دونغان بلاك مكدونالد Duncan Blak Mac Donald فيعتبر أحد أهم الذين كتبوا عن الإسلام باللغة الانكليزية. وفي أعماله حول الدين

الإسلامي، يجد المرء متابعة لآراء «موير Muir» حول شخصية الرسول الكريم معتبرا إياه إنسانا عاش حوادث دينية - أي عاش تجربة وحي حقيقة - ولكنه بعد هجرته إلى المدينة، مزج هذا الوحي بالعمل السياسي والمدني البحت.

يعتبر بعض الدارسين الغربيين، أن لـ «ماكدونالد» هذا موقفا معتدلا (إيجابيا) من الإسلام! غير أنه في الحقيقة ليس أكثر من حلقة وصل بين ما قبله من المستشرقين وما بعده، غايتها استعمار الشرق ثقافيا وعسكريا واقتصاديا بطرق وأساليب كثيرة ومتنوعة. آخر المستشرقين الكبار هو الفرنسي: لويس ماسينيون -Louis Massig non 1883 / 1962» الذي قضى ثماني سنوات في الشرق الأوسط (1906 ـ1914) تتراوح بين القاء المحاضرات في جامعة القاهرة الجديدة والدراسة في جامعة الأزهر، والذي أعتنق الدين الإسلامي تحت تأثير إحدى العائلات الإسلامية في العراق من جهة، ومن جهة ثانية تحت تأثير دراسته وتحقيقه العلمي لكتابه الممتاز: «الحلاج الصوفي» الذي بدأه عام 1907م وأنهاه 1922م ويعتبره الكثير من الدارسين الغربيين والشرقيين خاصة من خلال كتابه ذاك، أحد أهم من كتبوا عن الإسلام، بل يعتبر البعض أن كتابه المشار إليه آنفا أفضل كتاب أخرج عن الإسلام في هذه المئة سنة الأخيرة.

ماسينيون لم يكتف بدراسة حياة الحلاج، بدقة علمية كبيرة، بل ذهب إلى دراسة التيولوجية الإسلامية على العموم، والتجربة الصوفية الإسلامية من خلال الحلاج على الخصوص. كما أنه استطاع تجميع شتات أشعاره، التي تمتاز أبياتها بلغة روحية لا شعورية -unsinn liche Sprache تشير إلى القرب و(التودد) ما بين الله والإنسان » (6).

كما استطاع تحقيق كتابه الصغير «كتاب الطواسين» الذي كتبه الحلاج عندما كان في السجن والذي يشير عنوانه إلى بداية السورة 27 من القرآن الكريم، وهي: سورة النحل التي تبدأ بالحروف «طس» (7). أحب أن أشير أخيرا إلى مستشرقين ألمانيين آخرين هما «كارل برو كلمان» الذي كتب «تاريخ الأدب العربي -Geschichte der arabis chen Literatur في خمسة أجزاء، وكذلك كتاب آخر بعنوان «تاريخ الشعوب الإسلامية Geschichte der arabischen Volker عام 1939م.

وهذا الأخير يعد مرجعا علميا موسوعيا لكل من يود الاطلاع على تاريخ الشعوب الإسلامية والعربية، فيما قبل ظهور الإسلام وبعد ظهوره وحتى القرن العشرين، ويود معرفة أحوال هذه الشعوب ودولها الكثيرة في مراحل مختلفة ومتعددة (8).

والمستشرق الألماني الثاني «رودي باريت Rudi paret بروفسور علم الإسلاميات في جامعة توبينغن بألمانيا. أهم ما صدر له هو ترجمة القرآن إلى الألمانية ما

بين 1963 / 1966، وتعتبر بحق أفضل ترجمة إلى الآن، وربما لعشرات السنوات القادمة، في اللغة الألمانية، بسبب ما تخلل هذه الترجمة من اعتماد كبير على النص القرآني بلغته العربية الأصيلة، كما صدر له في العام 1971م كتابه «القرآن: شرح وفهرسة». من خلاله يحاول (باريت) شرح كل آية من سور القرآن، من حيث اللغة والعلاقة التاريخية - أي أسباب النزول - وإيضاح المشاكل العالقة، خاصة فيما بين المفسرين القدماء والمحدثين للقرآن الكريم، وذلك فيما يتعلق بنزول السور القرآنية ومكانها وزمانها وتعدد اختلاف معاني أوائل السور من حيث اللغة ورموزها الميتافيزيقية (9).

رابعا: مرحلة الدفاع عن النفس

لاشك بأن الاستعمار الأوروبي، خاصة البريطاني والفرنسي للمنطقة الإسلامية والعربية على الخصوص، اعتبارا من نهاية القرن الثامن عشر، التي تبدأ معها مرحلة انهيار السلطة العثمانية في قسميها الأوروبي والشرقي، وبداية حملة نابليون بونابرت على مصر في يوليو عام 1798، وحتى نهاية جلاء هذا الاستعمار عن المنطقة في القرن العشرين، قد جلب معه العلم الحديث الذي كان سائدا آنذاك في أوروبا (النهضة)، حيث يمكن القول في هذا الخصوص، إن المطابع التي أدخلها نابليون إلى جانب علماء الآثار الذين رافقوا حملته تلك إلى مصر، كانت فاتحة عصر جديد للشرق، الذي كان لايزال نائما وغائبا عن الوعي بسبب السيطرة العثمانية الطويلة عليه، وهذا ما يسميه الشاعر الكبير أدونيس بـ «صدمة الحداثة».

هذه الفاتحة (الصدمة) أيقظت معها ليس فقط الأحاسيس والمشاعر الوطنية لدى الشعوب العربية، بل فتحت معها عيون المثقفين العرب، خاصة بعد فتح باب البعثات التعليمية (المصرية - اللبنانية) إلى فرنسا، على الثقافات العالمية الأخرى من جهة على ظاهرة الاستشراق، التي كانت مستشرية وقتذاك في الغرب، من جهة أخرى. ولقد جاءت مثلا كل من كتابات رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وبطرس البستاني حاملة لهموم تلك المرحلة النهضوية العربية الإسلامية، من الأوجه السياسية والثقافية والاجتماعية والتحرر الوطني.

كما أن هؤلاء المفكرين الرواد تنبهوا قبل غيرهم إلى خطورة ما كان يكتبه المستشرقون حول العرب والإسلام، وقاموا بالرد عليهم، محاربين إياهم بسلاحهم نفسه، أي سلاح العلم والمدنية، وهذا ما فعله مثلا الشيخ محمد عبده في كتابه المعروف «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» ورفاعة الطهطاوي من خلال كتابه «تخليص الأبريز في وصف باريس».

غير أن هذه الكتابات وغيرها لم تخرج عن التغريب وتقليد الآخر على مستويات مختلفة وبمناهج

متعددة حيث يمكن القول والحالة هذه أن «الاصلاح الديني (الافغاني) والليبرالية السياسية (الطهطاوي) والعقلانية العلمية (شبلي شميل) كلها ترى الغرب نمطا ونموذجا للتقدم». (١٥).

الجيل الثاني الذي أتى بعدهم، أي بعد مرحلة الاستقلال السياسي، حاول أن يدخل في حوار حضاري مع الغرب، وذلك من خلال ترجمته حينا ونقد الذات (التراث) العربي الإسلامي أحيانا أخرى.

هذا ما فعله مثلا الدكتور طه حسين عندما نقل كنوز الأدب اليوناني إلى العربية (من الأدب التمثيلي اليوناني) و(نظام الاثينيين) عام 1921، لتعريف القارئ العربي على أحد كنوز الحضارة اليونانية العريقة، بالمقابل وبالاتجاه المعاكس حاول الدكتور طه حسين في كتابه الشهير (في الشعر الجاهلي) أن يهز أركان خيمة التراث العربي الإسلامي، وذلك من خلال الشك بصحة أهم تلك الأركان، وهو : الشعر الجاهلي نفسه!

غير أن منهجية هذا الشك كانت مأخوذة، بشكل من الأشكال، من الفرنسي «ديكارت» الذي زعزع هو الآخر في أيامه، ومن خلال فلسفته، كل يقين، مبقيا فحسب على الشك يحيط بكل شيء.

لابد من الاعتراف هنا، بأن كتاب طه حسين في (الشعر الجاهلي) كان بداية علمية وسليمة في بحث ودراسة التراث العربي، من خلال الشعر، ولكنها مع الأسف لم تصل إلى نهايتها ولم يأت من يكملها ويعمق جوانبها وامتدادها بعد رحيل طه حسين.

إذن يمكن القول هنا: بأنه حتى هذا العمل الكبير لم ينج من آثار التأثير العربي لـ «منهج الشك الاستقرائي الديكارتي»، وبالتالي لم يشكل ردا حقيقيا على الغرب بسلاحه العلمي، بل استعار هذا السلاح ومنهجه في سبر ونقد التراث، كما أنه لم يكن عملا إبداعيا خالصا بذاته ولذاته، بل صدى لما قاله المتشرقون الغربيون عن الشعر الجاهلي، خاصة المستشرق «برو كلمان».

آتي على ذكر مفكر عربي آخر من هذا الجيل، وهو الدكتور عثمان أمين، الذي ألف العديد من الكتب بالعربية والانكليزية وترجم العديد من الكتب إلى العربية، هذا المفكر كان قد شهد له بتأليف كتاب مبدع وأصيل وهو «الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة». غير أن من يقرأ هذا الكتاب الجليل لايرى فيه سوى أصداء من الفلسفة المثالية لدى كل من (كانط وهيدجر) وكذلك من الفلسفة الرواقية اليونانية. في هذا الصدد يكتب الدكتور حسن حنفي ما يلي: «وفي منطقتنا العربية يمثل عثمان هذا التيار - يقصد التيار الإصلاحي الديني الميتافيزيقي - ليس كانط وحده بل المثالية الأوروبية ترجمة وتأليفا وإبداعا فيما عرف باسم الجوانية، ثم إعادة قراءة التراث القديم خاصة اللغوي والفلسفي والصوفي بل والفكر

العربي المعاصر، من هذا المنظور» (١١).

إن هذا التمثيل الايديولوجي للفكر الأوروبي المثالي لا يمكن أن يدخل بأي شكل من الأشكال في باب نقد الذات والآخر - أي الاستشراق هنا - بسلاح منهجي علمي مستقل، بل هو استمرار لتطبيق هذا المنهج الداخل والخارج، دون أي إبداع وخلق، أي مواصلة لمرحلة النقل والشرح والاتباع!

هذا الأمر نفسه ينطبق أيضا على المفكر الكبير عبد الرحمن بدوي، الذي مثل دون أي منازع حلقة الفكر الفلسفي الوجودي المتمثل بسارتر وكير كيجارد في الثقافة المعاصرة. إنه، كالحالة الأولى، راح يكتب وينقد الذات والآخر بمنهج الفكر الوجودي البحت!

وبالرغم من أن للدكتور العشرات من المؤلفات القيمة مثل (الإنسان والوجودية في الفكر العربي)، وكذلك التحقيقات الرائدة كمثل (أفلاطون في الإسلام) 1972 و(أرسطو عند العرب) 1937، وبالرغم من أنه هو الذي يزعم بأن «مرحلة التعلم من الآخر قد طالت وتأخرت بالتالي مرحلة الابداع، وبالرغم من اعتقاده بأنه هو «الفيلسوف العربي الثاني بعد ابن رشد» فإنه لم يخرج من دائرة شيطان الوجودية الغربي تلك.

خامسا: مرحلة النقد

شهدت مرحلة ما بعد الاستقلال الوطني والتنمية الوطنية في الوطن العربي صعود جيل ثالث جديد، أخذ على عاتقه مهمة النقد الخالص للذات والآخر، أحب أن أشير في هذا الصدد إلى أهم رموز هذه المرحلة حصرا لا تمثيلا.

١ ـ الشاعر الكبير أدونيس:

فبدون أدنى شك أو تردد، يستطيع أن يعتبر أدونيس قائد هذا الجيل - على المستوى الشعري خصوصا - نحو الحداثة، وباعثه على التحول والتحرك والإبداع، بدلا من الثبات والجمود والاتباع هو المحور الرئيسي الذي يدور حوله مؤلفه الهام (الثابت والمتحول - ثلاثة أجزاء).

إنه يدعو هنا إلى عملية هدم التراث من أجل إعادة بنائه من جديد على نحو علمي سليم. كما يدعو إلى محاولة تشرب الآخر، علوما وفلسفة وآدابا، واستيعابه، من أجل فهم الذات والتراث، والدخول بالتالي في مرحلة الإبداع الحقيقية الضرورية، أي الدخول في عملية الانتقال «من الدولة إلى الشعب، ومن الحكم إلى المعارضة، ومن الأغلبية إلى الأقلية، ومن الله إلى الإنسان في مجالات الشعر والأدب والفلسفة والدين دون تمييز بين العلوم، وبمنهج يجمع بين التحليل الماهوي والوصف التاريخي» (12).

ومعه يضحي بالموضوع في سبيل المنهج، وكأن المنهج لايفرض منهجه من داخله، وكأن الحضارة التي ينتمي إليها الموضوع لا منهج لها»(13). غير أن أدونيس، في شعره كما في فكره، يبلغ منتهى

الأصالة والإبداع عندما يتناول من خلالهما الفكر الصوفي الإسلامي، الذي يعتبره متمثلا بالحلاج وابن عربي والنفري، سابقة إبداع شرقية خالصة - على مستوى التجربة الشعورية والروحية والأدبية - شعريا - لما قام بإبداعه الغرب بعد أكثر من ألف سنة، مما قد عرف بـ « الحركة السوريالية في الأدب والفن» (14). إن أدونيس لهذا وغيره لا يرفض التراث كلية، بل يراه ضروريا، في بعض أجزائه، مع عملية الصراع مع الحداثة المعاصرة، من أجل تكوين ذات مبدعة مستقلة، إنه، وخاصة في كتاباته الجديدة (15) يعيد كتابة التراث والتاريخ من منظور مختلف لا استشراقي جديد، وبأسلوب ومنهج أدونبسي إبداعي خالص.

2ـ الكاتب أدوارد سعيد:

في كتابه القيم «الاستشراق» (16) الذي أحدث ضجة فكرية في كل من الشرق والغرب يذهب أدوارد سعيد إلى إلقاء اللوم على المستشرقين الأكاديميين الذين كانوا سبب بلاء المنطقة العربية بالاستعمار العسكري والسياسي والثقافي، منذ بداية القرن العشرين وحتى الآن! وبالرغم من أن أدوارد سعيد لايقلل من أهمية الاكتشافات التي حققها المستشرقون في أعمالهم من مثل «فك رموز لغات ضائعة ومندرسة إلى تحقيق عدد هائل من المخطوطات والتعليق عليها وترجمتها، مرورا بنبش الآثار المادية التي خلفتها الثقافات والحضارات المتعاقبة على الشرق والمتصارعة على أرضه» (17).

أقول على الرغم من ذلك، فإنه لايرى في ذلك الاستشراق سوى محاولة مستمرة للاستيلاء على ثقافات الشرق ودياناته وفلسفاته وآدابه، لصالح المؤسسة الاستشراقية السياسية والعسكرية ومصالحها الاستراتيجية في المنطقة العربية على الخصوص.

إن سعيد يرى أن الاستشراق انطلق في أساسه من فكرة مفادها:« التمييز الذي لا يمحي بين التفوق الغربي والدونية الشرقية» (18). ولهذا يصبح من العبث الرد على هذا الاستشراق، سوى باستشراق آخر معكوس، أي يجعل الدارس مدروسا والعكس بالعكس. كما أنه يذهب إلى الاعتقاد بأن بداية الاستشراق الغربي تعود إلى «هوميروس وأكيلوس ويوريبريس ودانتي بدلا من عصر النهضة» (19).

وهو لذلك لم يكن فحسب نتيجة الاحتكاك الديني والثقافي الإسلامي بمسيحيي جنوب أسبانيا وايطاليا، بل نتيجة فكرة التعصب الأعمى والتفوق الابتسمولوجي الغربي على الشرق، والتي تكاد تكون مطلقة! لهذا يحاول سعيد من خلال عملية نقده لميتافيزيقيا الإستشراق: «القضاء نهائيا على مقولتي (الشرق) و(الغرب) بالمعنى الميتافيزيقي للعبارة وتجاوز هذه التقسيمات المشحونة بالمواقف العنصرية والتفوقية إلى مستوى انساني أرقى في النظر إلى تفاعل

الثقافات المختلفة بعضها مع بعض، وإلى أسلوب تعاطي كل واحدة منها مع غيرها، وذلك باسم انسانيتنا المشتركة جميعا» (20).

كذلك يذهب أدوارد سعيد إلى الاعتقاد بأن الاستشراق الأكاديمي هو مصدر وأساس مؤسسة الاستشراق العسكرية والسياسية، وهذا ما أظنه، كما الدكتور العظم أيضا «مخالفا للمنطق»، لأن الأطماع الاستعمارية في الشرق منذ الحملات الصليبية، مرورا بحملة نابليون وانتهاء بالاحتلال البريطاني والفرنسي والايطالي للمنطقة العربية، تؤكد مصداقية عكس ما أراد الدكتور أدوارد سعيد.

إن الفكرة التي يكشفها سعيد من خلال كتابه، وهي تحويل الشرق إلى نصوص، مواد خام من أجل تكريرها وصناعتها ثانية في الغرب (كما هو حال البترول) ثم تصديرها مواد استهلاكية ومقننة، هي التي يمكن اعتبارها على درجة من الأهمية في هذا الخصوص. يقول بهذا الصدد بأن: « الأمر الذي ينبغي ادخاله في حسباننا هو الصيرورة الكبيرة والبطيئة في الإدراك التي مكنت الوعي الأوروبي للشرق من تحويل نفسه من وعي نصوصي تأملي إلى وعي إداري واقتصادي وحتى عسكري (21). ثم يذهب سعيد إلى انتقاد المستشرقين، ماكدونالد وجيب، خاصة فيما قدما من وجهات نظر عمومية مشوهة عن الشرق والشرقيين، من مثل: «... أنه من الواضح والمسلم به أن تصور الغيب هو أكثر حضورا وواقعية بالنسبة للشرقى مما هو بالنسبة للشعوب الغربية «وأيضا» إن الفارق الذي يميز الشرقي عن الغربي لايكمن أساسا في تدينه، بل في غياب احساسه بوجود نظام تحكمه القوانين، إذ لا وجود بالنسبة إليه، لنظام طبيعي صلب وراسخ «(22).

وبالرغم من أدوارد سعيد يخص المستشرق الفرنسي ماسينيون في قسم من كتابه ببعض القريظ والتعاطف الكبير الذي خصه الثاني للتصوف الإسلامي، فإنه يذهب إلى نقده في مكان آخر، ويشير إلى أنه كان يعتقد مثلا: «بأن محاولاته المتكررة لفهم القضية الفلسطينية لم تتجاوز على الرغم من عمق انسانيتها، النزاع بين اسحاق واسماعيل»(24).

أود أخيرا أن أقول بخصوص أدوارد سعيد وكتابه هذا، بأنه وبالرغم من الأهمية والجدية العلمية التي تناول بها بالنقد آراء المستشرقين الغربيين، غير أنه وقع أيضا بداء العمومية الذي امتاز به كل من حاول التصدي للاستشراق، ربما بسبب الصعوبة البالغة، زمنيا وأكاديميا، التي تتطلبها عملية الرد والنقد الاختصاصي البحت لأعمال المستشرقين.

سادسا: مرحلة الاستشراق المضاد

لابد أن يكون لرجال الفكر الرواد الأوائل والمتأخرين، وكذلك الجدد في العصر العربي الحديث، كما لدى أدونيس وطه حسين وأدوارد سعيد

والعظم والدكتور طيب تيزيني والدكتور محمد أرغون الخ .... دور أساسي من حيث الشكل والمحتوى وبطرق مختلفة تعود إلى الاختصاص، في عملية ونهوض الاستشراق المضاد. فكل واحد منهم استطاع تقديم ما عنده في خدمة هذا الهدف الأخير والأساسي ألا وهو: تشكيل الذات العربية - الإسلامية المبدعة الأصيلة، من خلال دراسة التراث وإعادة بنائه وتركيبه بأيد وطنية، للوقوف أمام التحدي الغربي واصراره الأبدي على التفوق الابستمولوجي والعسكري والسياسي الخ...

أي بكلمة واحدة الخلاص نهائيا من استعمار الغرب للشرق ثقافيا وسياسيا وعسكريا واقتصاديا، وإقامة بناء عربي - اسلامي مستقل على كافة المستويات. أقول: يكاد يكون أكثر المفكرين العرب، منذ الاستقلال وحتى الآن، والذين تناولوا ظاهرة الاستشراق وقاموا بالرد عليها، قد شاركوا بصنع ذلك الحلم، الذي لم يتحقق بعد، غير أن المفكر الكبير الدكتور حسن حنفي في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» (25) يكاد يكون الأكثر طموحا واصرارا وتفاؤلا بترجمة ذلك الحلم إلى واقع.

يقول الدكتور حنفي، إن كتابه ذاك، يسعى قبل كل شيء إلى :« انهاء اسطورة الغرب.. ما قبله وهو الشرق وبدايات التاريخ البشري كما يقول هرد، وكانط، وما بعده عصر الفضاء الذي يمتلكه الغرب» (26)

إذن لابد من إنهاء تلك الاسطورة التفوقية المركزية للغرب، من أجل إيجاد معادلة متكافئة بينه وبين الشرق، أي استمرار للحوار الحضاري الثقافي الذي بدأه المسلمون الأقدمون، خاصة الفارابي وابن سينا وابن رشد، مع الحضارة اليونانية، والان مع الحضارة الغربية، ولكن على نحو ديمقراطي إبداعي حر.

لايكتفي الدكتور حسن حنفي بعرض مقدمته لعلم الاستغراب الجديد، بل يذهب أبعد من ذلك، إلى توقع النتائج التي ستحصل بعد تأسيس وتطبيق ذلك العلم في بلادنا العربية الإسلامية، من هذه النتائج مثلا:

1- السيطرة على الوعي الأوروبي، أي احتواؤه بداية ونهاية.

2- دراسة الوعى الأوروبي على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ.

3- القضاء على اسطورة الثقافة العالمية، واكتشاف خصوصيات الشعوب.

4- افساح المجال للابداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية وتحريرها من الغطاء الذهني.

5- اعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة في حق الشعوب.

6- بداية فلسفية جديدة للتاريخ تبدأ من ريح الشرق.

7- انتهاء «الاستشراق» وتحول حضارتكم الخاصة إلى ذات ومن أحجار إلى شعوب.

8- تكوين الباحثين الوطنيين الذين

يدرسون حضاراتهم الخاصة من منظور وطني (27).

والحقيقة أن مثل هذه النتائج والأهداف التي يتوقعها الدكتور حسن حنفي من علم الاستغراب الجديد، جميلة وسامية في غاياتها البعيدة، غير أن السؤال الملح والدائم هو: هل هذا من الممكن تحقيقه، خاصة في أوضاع اقتصادية سياسية اجتماعية ثقافية، متناهية في عبثيتها وانحطاطها وتدهورها كالتي تعيشها منطقتنا العربية الإسلامية في الوقت الراهن؟

بالطبع شيء جميل أن نبدأ بعملية رسم خطوط وبيانات ذلك العلم الاستشراقي المضاد، كما حاول الدكتور حنفي في كتابه ذاك بموسوعية وجهود كبيرة، ولكن ماذا سيأتي بعد رسم وتكوين هندسة ذلك العلم، هل سيأتي من سيحقق تنفيذه وتطبيقه على أرض الواقع ومتى؟ سؤال لا أملك جوابا عليه، ولا أعتقد أن إنسانا عربيا مسلما يعيش الآن على أرض الواقع ويتنفس دخان هذا العصر الكثيف، ويفكر بحدود دنيا من الموضوعية والعلمية بوجوده ومصيره ومشاكله المتنوعة، يستطيع هو الآخر أن يجيب على ذلك السؤال!

ما أريد أن أقوله أخيرا هو: أن العمومية التي تميز بها جميع من انتقد الاستشراق وأيضا من حاولوا بناء وتقديم استشراق في الاتجاه المضاد، لن تكون المنقذ لنا، كما أعتقد، من بلاء ذلك الاستشراق الثقافي، ولن تحررنا بالتالي من مؤسسته العسكرية السياسية الاستعمارية، بل ستعيدنا في كل مرة إلى دائرته الشيطانية، مكررين ثانية ما وقع فيه الأقدمون والمحدثون الأوائل من ترجمته وشرحه وتقليده واتباعه ولو بصورة جديدة مختلفة، وبمناهج فلسفية علمية متنوعة.

لذلك فإنني لا أقول جديدا هنا ولا أدعيه حين أشير إلى دراسة تخصصية واحدة لكتاب مثل «تاريخ القرآن» للمستشرق نولدكه، ونقده والرد عليه بموضوعية وعلمية، وفي العمق، تكاد تغني عن تأليف العديد من الكتب حول الاستشراق والمستشرقين، وربما يكون هذا هو المنطق السليم، أي النقد التخصصي اللاعمومي للإستشراق، للدخول في عملية فهم الذات ونقدها أولا، ثم محاولة فهم الآخر واسيعابه بلغته وعلمه وسلاحه ووضع أسس علم الاستشراق المضاد بالتالي موضع التنفيذ والتطبيق على أرض الواقع.

الهوامش

1ـ أنظر ص17 من كتاب Der Islam, Band 1,W.Montgomery watt,Berlin 1980

2ـ نفس المصدر والصفحة.

3ـ نفس المصدر، صفحة 20.

4ـ نفس المصدر والصفحة.

5ـ نفس المصدر، صفحة 24.

6ـ انظر المقالة الممتازة للمستشرقة الألمانية Anne Marie Schimmel أنا ماري شيمل، في كتاب «الإسلام

Der Islam» المجلد الثـالث حــول» Islamische Kultue الذي شـــارك في إعـــداده وتقـــديمـــه العـديـــد مـن المســـتـــشـــرقـين الغـــربيين,Kohlhammer Verlag 1990 وردت العبارة على الصفحة 173. والمستشرقة المذكورة تدرس في هذه المقالة التصوف الإسلامي من زاوية التقى والورع الشعبي!

7. انظر المقالة المشار إليها في نفس الكتاب والصفحة.

8. أقصد هنا نسخة Munchen من كتاب بروكلمان Geschichte der islamischen Volker und R. Oldenbourg- Verlag staaten عام 1939.

9. استفدت في هذه المقدمة عن تاريخ الاستشراق من الكتاب المشار إليه فوق وهو Der Islam للأميركي مونتغمري، وكذلك من الكتاب الثاني - المجلد الثالث حول Islamische kultur وهما كتابان يجهدان في الكتابة عن الإسلام بحيادية وموضوعية معقولة إلى حد كبير.

10. انظر كتاب الدكتور حسن فهمي «مقدمة في علم الاستغراب» الدار الفنية للنشر والتوزيع - القاهرة 1991، ص26.

11. نفس المصدر - حنفي، ص465.

12. نفس المصدر - حنفي، ص751

13. نفس المصدر - حنفى، ص 74، قارن أيضا على هذه الصفحة ما يقوله الدكتور حنفي عن مفكرين آخرين استعاروا المناهج الأوروبية في كتاباتهم النقدية للتراث والاستشراق.

14. في هذا الخصوص أصدر أدونيس كتابه الممتاز حول (الصوفية والسوريالية) دار الساقي 1991.

15. على سبيل المثال كتاب «النظام والكلام» وط الكتابة والنص القرآني «من منشورات دار الآداب بيروت 1993.

16. «الاستشراق» لـ « ادوارد سعيد» ترجمه إلى العربية الدكتور كمال أبو ديب - مؤسسة الأبحاث العلمية - بيروت 1981.

17. انظر كتاب الدكتور صادق العظم «ذهنية التحريم» ص19 دار رياض نجيب الريس - طبعة أولى 1992.

18. نفس المصدر، ص20 العظم يشير في هامش الصفحة إلى اقتباسه الكلام المذكور من كتاب سعيد «الاستشراق» على الصفحة 44.

19. نفس المصدر، ص21، الكلام هنا للعظم

20. نفس المصدر ص 23، الكلام هنا للعظم

21. نفس المصدر، 26

22. نفس المصدر ص34.

23. نفس المصدر، ص39.

24. نفس المصدر والصفحة.

25. مقدمة في علم الاستغراب ط للدكتور حسن حنفي - الدار الفنية - القاهرة 1991.

26. نص المصدر، ص42.

27. نفس المصدر، قارن ذلك مع ما قاله الدكتور حسن حنفي اعتبارا من الصفحة 50 وحتى 55.

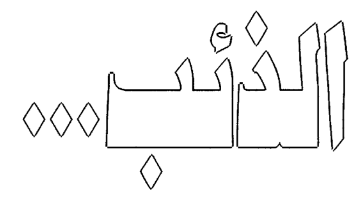
■ شكوى الذئب

نزيه أبو عفش

■ الشهيد

خالد الشايجي

شكوى

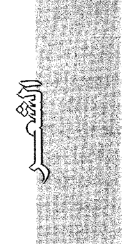


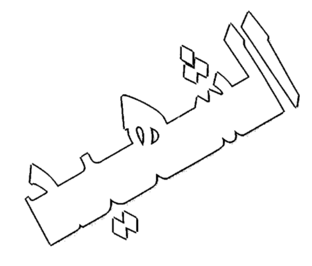
• نزيه أبو عفش

لا يا أبتي..
لست ابنك، لست حفيدك، لست وريث
خطاياك ولا منشد أعراسك، لست أخاك
ولاعبدك، لا القديس ولا الخاطي، لست
يهوذا النادم يتمرغ تحت صليب يسوع لكي يطلب
غفران يسوع... ولست يسوع لكي أمنحه مغفرتي.
لست سوى نفسي.
خرجتْ من ظلمتها الأولى
فأضاءت هذا الطين البالي
برنين تعاستها وجميل خطاياها..
نفسي الأولى

بنت الأعشابِ
ومرضعة الوردِ حليبَ الوردْ
بنتِ الحلَزونِ اللائبِ
والدودِ الأعمى
والنحلِ السكرانْ.
بنتِ عذابِ الإنسانْ.
......
فإذنْ يا أبتي لاتظلمني
لاآثامي تبعدني عنكَ
ولاآلامي تشفع لي عندكَ
فإذنْ: ماذا أفعل؟
أنت هنا وأنا قدّامكَ
خلفكَ، بينَ يديكَ
شقيٌّ لمّاحٌ، نكدٌ، قدّوسٌ، طماعٌ وكريمٌ،
تعس، مكّارٌ، قاسٍ وعطوف، نزق ورقيق
القلب.. إلى آخره....
ماذا أفعل كي أرضيك فلا أظلم نفسي؟
ماذا أفعل لي أو لك.. وأنا لست سوى
هذا الضيف العاري؟!
مائدتي قدامي.. وأجوع!
نبيذي مبذول، ورغيفي مأكولٌ، وبساطي
ممدود من باب البيت إلى باب الدنيا... وأنا عار
وخجول!
فإذنْ ماذا أفعل؟
قلت أمدُّ يدي، فمددت يدي كي أُبعد
عن لحمي المأكولِ ذراع شبيهي الآكلِ
وجمعت بساطي عن باب البيتِ
لكي أحمي أيتام البيت
وجعلت لنفسي سورا وحديدا ومخالب
كي يعرف أعدائي أني مثلهمو: عال وقوي
وجعلت لقلبي أحزانا ولعينيّ دموعا
(لا ضعفا أو جبن فؤاد)
لكن.... كي يعرف عمي الإنسانْ

أنَّ ابنَ أخيه الإنسانْ
إبنُ عذابِ الإنسانْ.
....
ولأنّ الإنسانْ
لا يرغب إلا في ما يرغب فيه الإنسانْ
فلقد أهديتُ الذئبَ قميصي
كي أتعرّفَ فيه عَلَيّ..
وجعلت لنفسي هيئة ذئب آخرَ
كي لا أبقى تعساً ووحيدا.
ثم رجعت إلى صحرائي الأولى
ومددت ظلامي خلفي كي لا أتعرف فيَّ
على صورةِ جدي الإنسانْ
لكن، يا أبتاهُ العالي، لا تظلمني
فأنا إن لم أبكِ ـ بكيتْ
من أنّي (إذْ أخذلُ في تيهِ الأرضِ أخي)
أتضرّع ألاّ يخذلني في تيهِ الناس دليلي /
وأنا ـ إن لم أبكِ ـ بكيتْ
من أني (إذ أسرقُ لقمةَ جاري)
لا أقدر إلا أن أبذل خبزي ونبيذي،
وأمدّ بساطي الأبيضَ من بابِ الله إلى باب الدنيا،
وأُضوّي ـ كي يهتديَ الضيفُ إلى بابي ـ شمعةَ قنديلي /
وأنا ـ إن لم أبكِ ـ بكيتْ
من أني لا أعرف، إذ يخذلني ضعفي، إلاّ
أنْ أخفي سمَّ الأفعى في دمعةِ قلبِ الطائرِ،
وأخبّئ سيف ظلامي بينَ صحائفِ إنجيلي /
وأنا ـــ إن لم أبكِ ـ بكيتْ
من أني، إذ آكل لحَم أخي في السّرِ، أحنُّ
إلى صدر أخي.. علّي أشفى من لحم أخي.. أو
يشفى نابُ أخي من لحمِ أخيهِ المأكولِ...
وأنا أيضا ـ إن لم أبكِ ـ بكيتْ
من أني أعرفُ أنكَ تعرفُ
أني، مهما حاولتُ خداعكَ،
جلاّدي... وقتيلي.





• خالد الشايجي:

يا شهيد العلا فداك المعالي   أنت تاج على رؤوس العوالي

أنت باق على الشهادة حي   وأنا المَيْت.. ما تراه خيالي

أيها الشاهد العظيم لجبني   ألف موت يلوح دوما حيالي

كلنا شاهدُ العصور ولكن   أنت مجد الخلود دون جدال

صورتي في محافل الفخر عار   يتوارى وراءها ذل حالي

حُرُّنا مات منذ عهد بعيد   ثم بتنا من بعده في حيال

حين لم يبق في القياد هُمامٌ   همه في العلا وحب النضال

ولو أنَ الممات ليس لحر   لرأينا بنا أقل الرجال

إن من أعجز الخلائق طرا   من يريد الحياة دون قتال

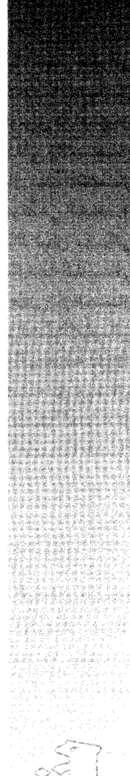
أيريد الجبان يعمُر دهرا   ومصير الحياة نحو الزوال

ليس في السلم من خلاق لوجه   يطلب السلم دون حد الصقال

لهفي للألى وكيف هدمنا   ما بنوه على العصور الخوالي

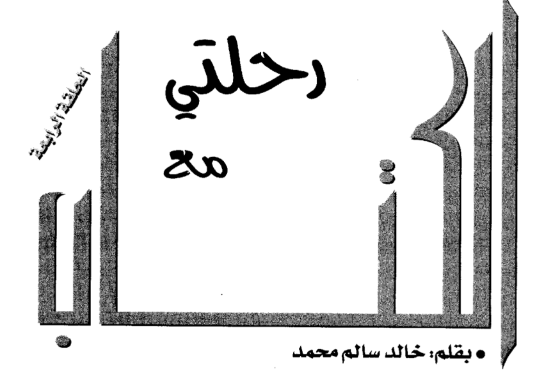
إنما كـــان عـــزم حــــر غـــيـــور   صـــادق الانـتـمـاء غيــر مـبـالي
ثم جـئـنـا باسـمـهم نـتـبـاهى   نكذبُ الفعل كـذبُنا للمـقـال
إن في الـقلب والحنايا لهـيـبـا   لم يدعْ فيـه للهـوى من مـجـال
لم يعـد في الهـوى مكان لسلمى   والخـــريـدات والمنى والجـمـال
كـيف للقلب أن يسوس هـواها   وجـراحُ الأوطـان نهبُ النصـال
من يعـش للحـيـاة ليس مُـرَجَّى   مـيتُ الروح مـيتٌ في الـفـعـال
ياشــهـيـد العـلا فـداؤك غـالي   لا جـبـــان فــذاك ليس بغـــالي
عـجب الـدهرُ قـهـرَكَ المـوت خلدا   وتحـــديك حـــالكات الليـــالي
حـينمـا أحـجم الخـذول تسـامى   عـزمك الـراسي مـثل شُمِّ الجـبـال
حين لـم يبق في الـسـلاح رجـاء   فـجّــرت روحك العـــدا لا تبـــالي
هكـذا كل من هـواه المعــــالي   يرشـف الموتَ رشـــفـــهُ للزلال
مـــوكب بعـــد مـــوكب يتـــوالى   حـــفَّـــه الله هالـة من جـــلال
ونجــــوم تـزفــــهـــا وبدور   تلتـقـيـهـا مـلائك في احـتـفـال
اطـلـب المـوت لا أبـالك تحـــيـى   وتـرى النصـــر دانيـــا للمنـال

* * *



■ رحلتي مع الكتاب

خالد سالم محمد



• بقلم: خالد سالم محمد

مكتبة عمي

كان لعمي مجلس في بيته الكائن في جنوب الجزيرة يلقي فيه دروس الوعظ والإرشاد، ومجلسه هذا يحوي مكتبة فيها الكثير من الكتب مرصوصة على الرفوف دون ترتيب، وكنت أتمنى لو أجد فرصة كي أرى محتوياتها.

وتحققت أمنيتي في أحد الأيام التي كان المجلس فيها خاليا، فطالعت ما وسعني الوقت، ورأيت من بين

الكتب: تفسير الشيخ طنطاوي جوهري هذا التفسير الذي اعتمد صاحبه على توضيح الأشياء الكونية بصورة عصرية، وزينه بالكثير من الصور والإيضاحات.

وقد قال فيه أحدهم: «هذا الكتاب فيه كل شيء إلا التفسير».

ومن بين الكتب التي وجدتها تفسير الخازن المعروف بـ«لباب التأويل في معاني التنزيل» ومما يؤخذ على هذا التفسير كثرة الإسرائيليات التي احتوى عليها، وموطأ الإمام مالك، وكتاب العمدة والمنهاج فقه شافعي، والعديد من كتب الحديث مثل: الترغيب والتهذيب وبلوغ المرام، والعمدة للإمام أحمد بن حنبل، وكلها طبعات بولاق والهند.

وكتاب تأويل مشكل القرآن تأليف ابن قتيبة، تحقيق أحمد صقر، وقد كان مدرسا في المعهد الديني في الكويت في مطلع الخمسينيات.

ومن تفاسير القرآن الكريم التي وجدتها، تفسير الجلالين، وهو تفسير مختصر معروف ومشهور، ويطبع دائما على هامش المصحف الشريف، وقد اشترك في وضعه كل من الجلال المحلي حيث ابتدأ بتفسير القرآن الكريم من سورة الكهف إلى آخر سورة الناس. وعاجلته المنية، فأكمله جلال الدين السيوطي من سورة الفاتحة وحتى سورة الإسراء.

وقد حصلت بعد عدة سنوات على نسخة من هذا التفسير الجليل مطبوعة على الحجر في بومباي في مطبعة العلوي بالهند، طبع الجزء الأول منه عام 1268هـ/ 1851م، وطبع الجزء الثاني عام 1269هـ/ 1852م.

ولعلها أقدم طبعات هذا التفسير. حيث ذكر الأستاذ: يوسف إليان سركيس في معجم المطبوعات العربية والمعربة من بدء الطباعة حتى سنة 1339هـ/ 1919م. طبعات تفسير الجلالين كما يلي:

1- طبعات مطبعة بولاق: 1280هـ و1293هـ و1298هـ.

2- طبعة وادي النيل بمصر سنة 1297هـ.

3- طبعة حجر في مصر سنة 1278هـ.

4- طبعة الهند سنة 1282هـ/ 1899م.

5- طبعة طهران سنة 1860م.

وكل الطبعات التي ذكرها لاحقة للطبعة التي في حوزتي.

ورود كتب جديدة إلى مكتبة المدرسة

في العام الدراسي 1958-1959م، وصلت دفعة كبيرة من الكتب في مختلف أنواع المعرفة إلى مكتبة المدرسة، أذكر منها بعض كتب التراث العربي من التي كانت تطبعها دار المعارف في مصر، وبعض دور النشر في بيروت، ومنها عدد من دواوين الشعر، بالإضافة إلى سلسلة الألف كتاب، وسلسلة اقرأ، وقصص وروايات من التي تصدر عن دار الهلال.

وأذكر من هذه الكتب كتاب تاريخ الفكر الأندلسي وهو كتاب قيم تأليف المستشرق بلنثيا وترجمة الدكتور

حسين مؤنس، وكتاب تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي للدكتور حسن إبراهيم حسن، وفي منزل الوحي لمحمد حسين هيكل.

ومن كتب التراث: رحلة ابن جبير المتوفى سنة 611 هـ واسمه أبو الحسن محمد بن سعيد الكناني الأندلسي، بدأ رحلته سنة 578هـ، زار خلالها مصر والشام والحجاز والعراق وصقلية، وقد ذكر كل ما شاهده وكابده في سفرته تلك.

ثم قام برحلة ثانية بدأها سنة 585هـ زار خلالها بيت المقدس بعد فتحه وتحريره من قبل صلاح الدين الأيوبي، وقام برحلة ثالثة إلى مكة وبيت المقدس ومصر، وكانت وفاته في مصر في أواخر القرن السادس الهجري.

طبعت رحلته للمرة الأولى في ليدن سنة 1852م مع مقدمة إنجليزية للمستشرق رايت. وأعيد طبعها في ليدن سنة 1907م، وقد ترجمت إلى الإيطالية وطبعت الترجمة سنة 1896م.

ومن كتب التراث التي وصلت رسائل إخوان الصفا، وهي رسائل فلسفية تتحدث عن مبادئ الموجودات وأصول الكائنات، وعددها خمسون رسالة، كما تتحدث عن ماهية الطبيعة والأرض والسماء، وعلم النجوم وتكوين المعادن وعلم النبات وأشياء أخرى كثيرة.

وقد لاقت هذه الرسائل استحسانا لدى المعتزلة، فكانوا يتداولونها فيما بينهم سرا. ثم انتشرت بعد ذلك لدى المفكرين فأخذوا في دراستها وتدبرها.

وقد طبعت عدة مرات في الشرق والغرب، فقد طبعت في ليبسك سنة 1883م، وفي الهند سنة 1303هـ، وفي لندن سنة 1861م، وفي مصر سنة 1316هـ.

أما دواوين الشعراء فأذكر منها: ديوان ابن زيدون ورسائله طبعة مصطفى البابي الحلبي سنة 1957م، وديوان سقط الزند لأبي العلاء المعري، ومعظم دواوين شعراء الجاهلية خاصة أصحاب المعلقات.

ومن الكتب التي صدرت حديثا ووصلت إلى المكتبة كتاب: أيام الكويت تأليف أحمد الشرباصي، وقد كان مدرسا منتدبا في المعهد الديني، وقد تحدث في كتابه هذا عن الكويت بصورة شاملة.

خريطة لجزيرة فيلكا

كثيرا ما كنت أذهب إلى بر الجزيرة مستعملا دراجة هوائية، أشاهد المعالم الأثرية المنتشرة على طول سواحلها، وكانت تراودني فكرة أن أضع خريطة مفصلة وشاملة للجزيرة، وبدأت بمقابلة بعض كبار السن أسألهم عن الأسماء والأماكن القديمة التي أجهلها، فتكونت لدي معلومات كثيرة.

وفي 3 يوليو 1958 نفذت الفكرة مستعينا بالخريطة التي أحضرتها البعثة الدانماركية للتنقيب عن الآثار، واستعملت طريقة المربعات في الرسوم، وكان طول الخريطة مترا وعرضها ثلاثة أرباع المتر، اشتملت

على المواقع الأثرية، وآبار المياه العذبة ومناطق زراعة القمح، والمزارع المسورة التي تنتج الخضراوات وبعض الفواكه، ومناصب صيد السمك «الحظور»، وبيوت الجزيرة وطرقها الرئيسية الداخلية والخارجية، والسواحل، والمساجد، والمقابر، والأضرحة، وبعض بقايا القصور القديمة، والمزارع التي تحتوي على أشجار النخيل والسد والأثل، والشواطئ والدوح (جمع دوحة).

وفي عام 1997 عرضت هذه الخريطة على الأستاذ الدكتور عبدالله يوسف الغنيم رئيس مركز البحوث والدراسات الكويتية فأعجب بها وعرض أن يطبعها المركز، بعد أن طلب مني شرحا لتلك المواقع. وبالفعل قمت بكتابة شرح واف لأغلب المواقع التي تضمنتها الخريطة، وطبعها المركز مشكورا.

كتب الرحلات العربية

وكنت أتابع في هذه الفترة كتب الجغرافيا العربية وأدب الرحلات، وأول رحلة اقتنيتها هي رحلة: ابن جبير، وقد ساقتني قراءتها إلى التعرف واقتناء أشهر رحلة في التاريخ العربي الإسلامي وهي رحلة ابن بطوطة.

أما أقدم الرحلات العربية فهي رحلة ابن فضلان، فقد أرسله الخليفة العباسي المقتدر بالله عام 309هـ إلى آسيا الوسطى حيث بلاد البلغار والروس والخزر بمثابة سفير إلى تلك الأصقاع، إذ بعثوا إلى الخليفة يطلبون إليه أن يرسل إليهم من يفقههم في الدين ويعرفهم بشعائر الإسلام.

وقد دون ابن فضلان ما شاهده أثناء رحلته الطويلة الشاقة بأسلوب قصصي شائق وسلس لا يخلو من الدعابة أحيانا، وبعبارات أدبية رفيعة، وقد طبعت من قبل المجمع العلمي العربي في دمشق، بتحقيق الأستاذ سامي الدهان سنة 1959.

تلي هذه الرحلة في الأهمية رحلة ناصر خسرو (سفر نامة) والتي قام بها ما بين أعوام 443-447هـ، وزار خلالها مصر وبلاد الشام وفلسطين والجزيرة العربية وإيران، وهذه الرحلة وصلتنا - مع الأسف - مختصرة من قبل النساخ الأوائل.

وقد عَبَر ناصر خسرو الأراضي الكويتية التي لم تكن معروفة في ذلك الوقت قادما من الأحساء، التي وصفها وصفا دقيقا، وذكر ما نعرفه عن عملتها القديمة التي لا تصرف خارجها. ومما قاله في هذا: «والبيع والشراء والعطاء والأخذ يتم هناك بواسطة رصاص في الزنابيل يزن كل منها ستة آلاف درهم، فيدفع الثمن عددا من الزنابيل، وهذه العملة لا تسري في الخارج».

ثم عبر الأحساء إلى البصرة مارا بأراضي الكويت، ولكنه لم يذكر سوى المياه العذبة في بعض الجهات، إذ قال: حينما غادرنا الحسا إلى البصرة كنا نجد الماء في بعض الجهات ولا نجده في أخرى حتى بلغنا البصرة في العشرين من

شعبان سنة 443هـ.

ونأتي إلى رحلة ابن جبير التي مر ذكرها فنقول: هي من الرحلات المشهورة في التاريخ العربي، فصاحبها ابن جبير أديب وشاعر ورحالة، ولد في بلنسية في الأندلس، وولع في التنقل والترحال، فزار الشرق ثلاث مرات، واستغرقت رحلته الثالثة عدة سنوات، ومات خلالها في مدينة الإسكندرية، ويقال إن رحلته دونت من قبل آخرين بعد وفاته.

أما أشهر رحالة عربي مسلم فهو ابن بطوطة واسمه: محمد بن عبدالله اللواتي الطنجي، ولد في مدينة طنجة عام 703هـ.

ورحلته كما يقول عنها الأستاذ أنيس منصور: «هي أطول رحلة قام بها إنسان في العصور القديمة، طول هذه الرحلة 175 ألف ميل، واستغرقت 29 عاما، تزوج خلالها ابن بطوطة 23 مرة وأنجب سبعين ولدا وبنتا».. انتهى.

ويقال إن الرحلة التي بين أيدينا ليست الرحلة الأصلية الكاملة التي دونها ابن بطوطة بقلمه، إذ أخضعت إلى التلخيص من قبل مدونها الأصلي محمد بن محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي وهو أندلسي من أهل غرناطة - توفي عام 757هـ - إذ يقول في نهايتها: انتهى ما لخصته من تقييد الشيخ أبي عبدالله محمد بن بطوطة أكرمه الله(1).

وكلمة لخّصته تعني الاختصار، بمعنى أنه حذف منها الكثير من الأخبار والأحداث والتفاصيل الدقيقة التي عرف بها ابن بطوطة أثناء وصفه للمكان الذي يحل فيه أو يمر به.

هذا وقد ترجمت رحلة ابن بطوطة إلى عدة لغات كالإنجليزية والفرنسية والألمانية والبرتغالية والتركية والفارسية.

وقد وُضع لها عدة اختصارات أخلّت بها، وأهمها ما وضعه محمد بن فتح الله البيلوني، وسمي اختصاره: المنتقى من رحلة ابن بطوطة، كما اختصرها الرحالة بوركارت.

ومن الرحالين العرب المعروفين، عبدالغني النابلسي، وهو عالم من علماء الشام في القرن الثاني عشر الهجري، فهو أديب وشاعر صوفي، ولد عام 1050هـ وتوفي عام 1143هـ، وله غير الرحلات مؤلفات في علوم شتى.. أما رحلاته فهي ثلاث:

1 - الرحلة الكبرى: وتسمى «الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز»، قام بها عام 1105هـ.

2 - الرحلة الوسطى وتسمى: «الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية»، قام بها عام 1101هـ.

3 - الرحلة الصغرى: وتسمى «حلة الذهب الإبريز في رحلة بعلبك والبقاع العزيز»، قام بها عام 1100هـ.

يتبع

هامش:

(1) راجع رحلة ابن بطوطة شرح الأستاذ طلال حرب، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1992.

■ **لبنان**

تكريم الأديبة ليلى العثمان

■ **المغرب**

شهادة للأديبة الباحثة فاطمة يوسف العلي

■ **عمان**

معرض الفن العربي الحديث

■ **القاهرة**

ندوات تحذر من السطو الإسرائيلي على تراثنا

دمشق

أربعة مصورين ونحات

تكريم

كلمة الصحافي الدكتور فاروق جمال

في تكريم الأديبة الكويتية ليلى العثمان

١٠ أيار ٢٠٠٢

أيها الأحبة،

من عاش الانكسار، عرف معنى أن تكون الهامات مرفوعة، ومن حاصرته المجازر عاش يحلم بالحرية، ومن سبح في بحر الأحزان اتخذ الأوطان شطآنا لأفراحه.

لعب البحر دورا متميزا، في تشكيل الحياة الاجتماعية، على اختلاف تنوعها، والتي عاشها أبناء الكويت، كما منح البحر وأصداؤه وتلاطمه سمات خاصة، تأثرت بها أشكال الإبداع في مختلف أنواع الفنون في أبناء الخليج على العموم وفي أبناء الكويت على الأخص.

أسهمت الكويت، بمؤسساتها، ومنظماتها وجمعياتها الأهلية والرسمية في حماية ورعاية الأدب والفن والإبداع، فالكويت على جدارة تتحول بجهد القيمين عليها إلى عاصمة دائمة للثقافة العربية.

الأدب مرآة الشعب، والأديب الأبرز هو الذي يعيش وينقل أحداث الشعب ويهز مشاعره، ويحركها باتجاه ما يجري وما ينبغي أن يكون.

إن الأدب في الكويت خلال نصف قرن، كان كالبحر في مد وجزر. درج الأدب العربي على دراسة صورة المرأة فيما يقدمه الرجل: شعرا كان أم قصة أو رواية. لم يهتم بدراسة صورة الرجل في أدب المرأة، حيث انتقلت في عالم الكتابة من كونها موضوعا (أي المرأة) إلى كونها كائنا لغويا، يقدم رؤية جديدة للعالم، فكشفت في هذا التحول عن فاعلية إبداعية: فكرية وإحساس مرهف.

• قال المستشرق الفرنسي، أندريه مايكل: «الشرق الأدنى (أي العالم العربي) هو مستودع الأفكار المسنة، مستنقع الموتى». ولعله لم يقرأ ليلى العثمان وإلا لكان غير رأيه هذا.

عملية نشر الثقافة وإشاعتها، بين مختلف فئات المجتمع والشباب خاصة، ينبغي أن تحتل الأولوية القصوى في برامج المؤسسات

الثقافية.

أيها السيدات والسادة،

تهدف الثقافة إلى رفع مستوى المعرفة لدى أكبر قدر ممكن من عامة الشعب، للتمكن من إطلاق مكنونات الشعب في كافة الميادين، ليصبح قادرا على تذوق الأدب، وامتلاك ناصية العلم، وقراءة التاريخ والاتعاظ من أخطائه.

خاض الكتاب الكويتيون في مجال الأدب، إلا أنهم مع كل أحداثهم، لم يتخطوا حاجز الواقع المعاش، كأنه ممنوع عليهم تخطيه لألف سبب وسبب، فمنهم من اكتفى بالعرض الموضوعي للواقع. ومنهم من كان أشد انفعالا إذ لم يكتف بهذا الرصد الموضوعي للواقع، إنما ذهب يفتش عن السلبيات وما تشكله من انعكاسات على المجتمع.

الأدب الكويتي في نصف قرن ويزيد، تكللت فيه الرواية العربية، والكويتية بشكل خاص، وأعطته مفهوما جديدا، تحتل فيه المرأة الكويتية الصدارة والأولوية والتقدم، رغم كل المعوقات وحواجز الجهل، والأمية المغلفة بألف لون ولون.

الديمقراطية في العالم العربي: إنه لا توجد ديمقراطية حقيقية، وما زالت دولنا العربية تحكم منذ عشرات السنين من نفس الأشخاص والأنظمة، ونحن نسأل المثقفين والمسؤولين على السواء،

كم عدد المصانع والأيدي العاملة في العالم العربي؟

كم تقدر ثروات العالم العربي من عائدات النفط؟

ماذا جلب النفط للبلاد العربية من تقدم؟

نعيش في العالم العربي وفق أنظمة وشرائع أبعد ما تكون عن الديمقراطية، ولم يظهر حتى الآن من يحتذى بشيء منها.

الديمقراطية الحقيقية لن نراها، أو نلمسها لألف سبب وسبب، وبعدها نسأل لماذا تقدمت علينا: الصين، ماليزيا، أوروبا، أمريكا، واليابان؟

أيها الأحبة،

الأدب عندنا والأديبات بحاجة لإطلاقهن من قفص الحريم. خوف الرجل من المرأة إذا ما نجحت وتفوقت على الرجال، فهذا يعكس رد فعل وعقدة نقص من أن تكون المرأة أفضل من الرجل. وصورة المرأة المثقفة في الأدب صورة مرفوضة عند الرجال. على المرأة المبدعة أن تجتاز نفسها كتابع للرجل، وعليها التحرر وجدانيا أو وجوديا، ليس عقليا وحسب. لا ينبغي أن يعوقها شيء عن الإبداع والعبقرية، فوقت الكتابة هو وقت مسروق من وقت الآخرين، فالمرأة المبدعة في كل الحقول، تتشارك مع الآخرين حياة واحدة ونمطا واحدا وحيزا واحدا.

من يختار الكتابة طريقا، والأدب عشقا، والحقيقة صرحا، لم يرتكب خطيئة. بل الخطأ كله عند من يدعي الحرص على القانون وهو أول من يخالفه، ومن يقفل جريدة أو وسيلة إعلامية يرتكب المعاصي والذنوب، ونردد قول السيد المسيح: «من كان

من المسؤولين عن الرقابة في عالمنا العربي بلا خطيئة، فليرحم أدباءنا ومفكرينا ومثقفينا بأحجار تردعهم وتمنع عقدهم المتراكمة.

أديبتنا التي نحتفي بها اليوم في عاصمة الثقافة وجرح التحرير بيروت وافدة إلينا من عاصمة ثقافية لا تقل أدبا وإبداعا وعطاء للإنسانية، هكذا ليلى العثمان أشركت القراء في قضاياها عبر رواياتها وقصصها العديدة المتعددة.

خاطبت ليلى العثمان القراء، بقلب منفتح، وعقل مفتوح على الواقع العربي وما يتخبط به. لم تحجب حقيقة، بل حطمت القيود التي حاولت ردعها عن قول ما ينبغي أن يعرفه المواطن العربي، فكانت ليلى العثمان النور في قلب الظلام.

آراء ليلى العثمان صريحة واقعية، تعرض لنا صورة المرأة العربية، وما تعانيه في مجتمع يعاني من قصر النظر، ومن أحادية القرار والمشورة، ما جعل المرأة العربية تشعر طول حياتها بذنب لم ترتكبه.

تعددت الروايات والقصص لديها، كل منها تحكي قصة ليلى العثمان بطريقة ما، تتمثل الفتاة العربية أينما كانت.

تقول ليلى العثمان وبكل الصدق والشفافية الموصوفة عنها: «الجنس شيء ضروري، وعليه تقوم الحياة، فكيف نبعده عن حياتنا؟ وتتجرأ لتقول: «كتبت أكثر الروايات أدبا في قلة الأدب» إذ هي تقول في كتابها: «بلا قيود.. دعوني أتكلم».

في روايتها: «المدينة الحلم» تسأل العرب عن مشروعهم كـ«قوة ثالثة» لمواجهة الصراع في: الشرق والغرب، هذا الحلم برأيها هو التغيير، لذلك حملت لقب: «الصوت الذي أزعج المرتجفين».

لم تكتب كتابات إباحية تدعو للفجور، علما أن رواية (المرأة والقطة) رواية جنسية بكل معنى الكلمة مما دفع الناقد د. علي الراعي رحمه الله أن قال فيها: «هذه أكثر الروايات أدبا في قلة الأدب».

لقد هاجموا كتبها، ومنعوا بعضها عن النشر، فواصلت أديبتنا الكتابة وتابعت الإصدار غير هيابة. لم يجفل قلمها، رغم محاولاتهم زعزعة أمن مملكتها الصغيرة، علهم يرعبوها، لكنها اختارت الكتابة قدرا ونصيبا.

أديبتنا المتمردة، الرافضة، الحائرة، تدلي برأيها واضحا، وترصد بصراحة انهيار الفكر، ووضعت يدها على الجراح التي تعاني منها المرأة والأمة العربية.

عجنت التجارب، ليلى العثمان، فعجنتها وطوعت الكلمة في أصابعها، وفي خط بيانها على الورق، ما ينتظر أن ترويه تلك الرواية والقاصة الملهمة، هو ما تعطيه من حناياها الأدبية وما يطعم القصة والرواية التي لونتها وأعطتها نكهتها الندية العطرة.

نقول بالصوت الجهوري، «ليلى العثمان، في محيطها وعالمها قبس من الأفكار التي سبقت عصرها إذ هي غيض من فيض».

مسيرة طويلة، بحكم الأحداث التي مرت بها.. من خلال مؤلفاتها العديدة

والغزيرة، دفعت باسمها إلى صدر الأحداث في الكويت في النصف الثاني من القرن العشرين، فليلى العثمان ما زالت شديدة البأس، قوية العزيمة، مناضلة من الطراز الممتاز في سبيل تحريرها المرأة وفكرها.

ليلى العثمان، على الرغم من شعورها أحيانا بالإحباط، لكنها تشرئب وتنتصب عملاقة دائما ضد الظلم، وتكتب «أدبا إنسانيا» وتؤكد: «ألا هوية جنسية للإبداع» وتعلن أن المرأة بحد ذاتها، ليست جنسا بل إنسانا متكاملا قائما بذاته، ذلك أن أبداع المرأة ركيزة أساسية للتنمية».

كتبت المرأة الرجل في رواياتها وقصصها، بعد أن ظل يتخذها موضوعا لكتاباته، وأوجدته كائنا من ورق وكلمات، كي يخلق مساحة للحوار، تستطيع من خلالها النفاذ إلى حق لها حرمت منه في الحياة.

وعي المرأة للآخر، ذلك الرجل، ظل مرتبطا بوعيها لذاتها، في إطار الوعي الاجتماعي، كشف الخطاب الروائي لليلى العثمان، عن تجليات مختلفة لصورة الرجل في ظل سلطة القيم والثقافة والتقاليد التي أوجدها وتقوقع داخلها، إذ تحول إلى ضحية أخرى لها.

هكذا تكشف ليلى العثمان لنا، عن وعي إنساني حضاري، مما تظهره لنا من طبيعة وعيها ومضمونها الإنساني، وعن رؤيتها للحياة في تكامل المرأة والرجل، وتفاعلهما: وجوديا، معنويا وروحيا.

ليلى العثمان، زهرة نبتت منذ زمن في كل قلب.

ليلى العثمان، يتعانق بمحياك نخيل الكويت وشجر الأرز.

والسلام عليكم

كلمة الأديبة ليلى العثمان في حفل تكريمها

أيها الحضور الكريم..

أحييكم باسم المحبة وأحيي لبنان الجميل الذي يحتضن العرب ويحتفي بهم.

شيء من الفرح يترقرق بداخلي وبعض ذكريات قديمة تقتحم لحظتي، وتعرض لي صورة تلك الطفلة الصغيرة تدخل لبنان لأول مرة بضفائرها المربوطة بالشرائط الملونة وبداخلها فضول الطفولة لاكتشاف أول بلد تسافر إليه. ويرفرف بصدرها ذلك الحلم الذي كان مثل كتكوت بالكاد ينقر جدار بيضته ليخرج إلى الحياة.

كان الحلم أن تكون الطفلة كاتبة، وكم جميل أن يخلق الإنسان لنفسه حلما ويسعى أن يكون حقيقة. هكذا راعيت حلمي رعاية الأم لوليدها وداعبته، دللته دلال الحبيبة لحبيبها وحافظت عليه محافظة الروح لبقائها.

كبرت.. كبرت.. تجاوزت سنوات عمري الخمسين، تجير أكثر من نصفها للكتابة، وما زلت أحلم وكأنني تلك الطفلة التي تريد أن تكون كاتبة. أشعرني ما زلت أحبو وأنتظر متى أقف، أمشي، أركض لأصل حيث يكتمل الحلم.

أرجوكم صدقوني، ليس هذا

تواضعا كاذبا، بل هو الإحساس الدائم بأنني لم أنجز بعد ما هو بحجم الحلم الذي حلمت.

شكرا لهذه الشهادات التي لا يساورني أدنى شك بأنها صدرت من القلب، أشكر هذا الحنان والمحبة والاحتفاء.

ورغم فرحي إلا أنني أشعر بعبء كبير لأن احتفاءكم يحملني مسؤولية أكبر لأجتهد وأعمل وأظل أحلم.. أحلم.. وآه كم أتعبتني الأحلام.

سامحوني أنني غير قادرة على صياغة باقة ورد بجمال وقيمة باقاتكم، لكنكم تلمسون صدق محبتي وامتناني لما أهديتموه لي اليوم. شكرا للبنان الحبيب وهو يكرم تلك الطفلة ذات الضفائر بعد أن أصبحت اليوم جدة تجدل ضفائر حفيدتها.

شكرا للبروفسور د. جورج طربيه مؤسس الملتقى الثقافي الذي اختارني لنيل جائزته، وقد أكرمني أكثر حين كرمني إلى جانب الأديب والمؤرخ الكبير والصديق الغالي د. نقولا زيادة. إنني حقا أشعر بالافتخار والاعتزاز والغرور أيضا أن أقف إلى جانب هذه القامة العظيمة. فمن جاور العظام - ربما - أقول: ربما يصير ذات يوم عظيما.

شكرا للأب د. يوسف مونس الذي منذ أن عرفته أضاف لمعرفتي الشيء الكثير، وسما بروحي إلى عوالم مشرقة لا تغيب عنها شمس المحبة والحرية والعطاء المثمر.

شكرا للدكتور فاروق الجمال الذي بذل جهدا للتعريف بجوانب أدبي، وأعد ألا أخيب له ولكل أصدقائي أي ظن حسن بجهودي.

شكرا لكم لحضوركم الجميل.. لمحبتكم وتقديركم.

رسالة المغرب

المرأة والكتابة.. ذاكرة المكان

شهادة للأديبة الباحثة فاطمة يوسف العلي

شهدت مدينة آسفي الساحلية بالمغرب وقائع مؤتمر دعا إليه اتحاد كتاب المغرب ممثلا برئيسه الأستاذ حسن نجمي تحت عنوان «المرأة والكتابة: ذاكرة المكان» تكريما للشاعرة الفلسطينية المتميزة فدوى طوقان.

وموضوع الندوة من مستحدثات النقد المعاصر بركنيه عن الكتابة النسائية وعن المكان أيضا.

ومن المعلوم أنها الدورة الثانية بعد الأولى من السنة الماضية والتي تناولت «المرأة والكتابة: مقاربات وتجليات» تزامنت أيام المؤتمر مع أجواء الاحتفالات بحدث زفاف الملك محمد السادس للأميرة للاسلمى، فعاشت المشاركات أفراح الحفل من فقرات فنية من الموسيقى الأندلسية والفنون الشعبية أبدع في تقديمها الفنانون المغاربة الذين حرصوا أيضا على المشاركة في التعبير عن فرحتهم بهذه المناسبة المتميزة.

ومن أهم القضايا التي ناقشتها الندوة:

- طبيعة العناصر المكانية التي تؤثث فضاء الكتابة لدى المرأة وتعمل على تنشيط دينامية التخييل لديها.
- الدور الوظيفي الذي يلعبه المكان/ الأمكنة في تشييد المعمار الفني للعمل الأدبي.
- تجليات ومظاهر المكان المحددة لفضاء الكتابة.
- أشكال التلاقي والتوازي بين المعمار المكاني في العمل الأدبي والتراتبية الاجتماعية.

وقد تميز الملتقى الثاني للمرأة والكتابة حضورا لافتا لمجموعة من المبدعات العربيات والمغربيات ومن أوروبا في مجالات الرواية والقصة والشعر والنقد، كما عُرض في الندوة تسجيل سينمائي وثائقي عن حياة الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان المكرمة من قبل الندوة وعرض الفيلم لمعاناة الشاعرة مع الكتابة والتحديات التي واجهتها، الأسرية والاجتماعية وإصرارها على الكتابة والتحدي.

تنوعت الجلسات النقدية الثلاث التي دارت حول محاور الندوة، حول كتابة المرأة وهاجس المكان ومدى أهميته للكاتبة، مع توافر الظروف النفسية لممارسة الكتابة، وترسيخ الوعي بقضايا الكتابة النسائية في الوطن العربي، وتعميق السؤال في الكتابة النسائية ومحاولة إيجاد نظرية كتابية خاصة بكتابات المرأة.

تنوعت المشاركات فمن فلسطين إلى سوريا، مصر، العراق، تونس، البرتغال، فرنسا، إيطاليا ومن الكويت شاركت الباحثة والكاتبة **فاطمة يوسف العلي** بدراسة في محور الشهادة قالت فيها: إن بعض الأسئلة لا يستطيع الذهن استبعادها حين يفكر في موضوع محدد، ولماذا المكان ولماذا الآن؟ مع أنه موجود دائما، بل إن الزمان وهو العنصر الشاغل المستحوذ على الاهتمام الفلسفي لا يتحقق إلا بالمكان، أو بكلمة أخرى: إن المكان هو قياس الزمان من قديم جدا، منذ فجر الحضارة والزمان مسيطر على فكر الإنسان. وأضافت: في الحياة بدأت مراقبة الزمن، وترتيب حركته، ووضع العلامات التي تجعل فهمه ممكنا فقد حملت عليه المشاعر الإنسانية المتصلة بالقدرة أو العجز، ولم يهتم ناقد أو فيلسوف بالمكان إلا من حيث هو عنصر تابع للزمان، وكذلك في عصور متأخرة أخذ الاهتمام بالزمان موقعه تحت الضوء أو في «البؤرة» ـ كما يقال ـ فهو عند الرومانسيين صانع الألم، وشافي الجراح بالنسيان، وعند الواقعيين هو العنصر المؤثر الدال على حتمية التغير الاجتماعي بنوع خاص، فالحراك الاجتماعي هو حركة أو محاولة إعادة توزيع للأقدار الاجتماعية التي تسعى إلى تغيير مواقع مكانية لتناسب حركة الزمن، فالزمن يغير والمكان يتغير، وقد عاش الفن القصصي ـ بصفة خاصة ـ وتطور في ضوء مفاهيم زمانية، حتى مع التسليم بأن المكان هو عنصر أساسي في القصة، فهذا غير القول إن الزمان هو القصة ذاتها.

وتتساءل: هل دخل في توجيه العناية بالمكان نشاط النزعات القومية، التي أعلنت حقوقا تاريخية على أماكن وصفتها بأنها أرض الأجداد، وإرث قومي؟

هل دخل في توجيه العناية بالمكان ما تتعرض له «البيئة» من مخاطر الزحام والتلوث؟

هل دخل في توجيه العناية بالمكان غزو الفضاء، وسباق الوصول إلى الكواكب بين القوى العظمى، ومن ثم اتساع المعمور بالنسبة لأقوام، وضيق المعمور بالنسبة للآخرين؟ إن الأسئلة التي يطرحها التحليل النقدي بالنسبة للمكان معروفة، بل تكاد تكون محددة، وهي تتفحص طبيعة المكان في القصة

وتحاول تحديده بما يكشف عن أثره في إضفاء الفاعلية والخصوصية على القصة:

هل المكان واقعي أو متخيل؟
هل المكان مفتوح أم مغلق؟
هل المكان ثابت أم متحرك؟
هل المكان مؤثر أم متأثر؟
هل المكان طبيعي أم مصنوع؟

هذه أهم الأسئلة - تقريبا - التي تطرح لتحدد «بنية المكان» في القصة بالنسبة لكاتب معين، يضاف إليها عدد مرات التردد وما يتصل به أو يتفرع عنه من ثبات الصفات أو تغيرها، فمثلا نجد الاهتمام بالأحياء المشرفة على الميناء، أو القريبة منه مكانا أثيرا عند حنا مينة، كما نجد المقهى عند نجيب محفوظ، والديوانية - كمكان ثابت، والسيارة كمكان متحرك في القصة الكويتية على سبيل المثال.

ويظل سؤال «المرجعية» يطرح نفسه، ويبحث عن جوابه في الكتابة النسائية، فهل البيت أقوى وضوحا وحضورا، من حيث هو مكان في القصص، وعلى افتراض صحة هذا فأي غرف البيت الشاغل الأقوى؟ وعندما يغترب «مكان» القصة، فتجري خارج الوطن، ما هو المكان الأثير الذي تحوم حوله؟ وهل استطاعت الكتابة النسائية أن تتجاوز المكان / الواقع - إلى المكان / الرمز لتطرح من خلاله بعض القضايا الفلسفية أو الإنسانية، أم أن الواقع الأسري فرض قيودا على تصور المكان، فلم يبارح الجدران؟

وقالت: «البيت» مكان أساسي وبارز، مركز، ومحور، وملاذ، ومنطلق، وحلم، في قصصي، وإذا كنت هنا أسجل ملامح وصفات موثقة بالقصص، فإنني لن آخذ دور السيكولوجي أو الناقد السيكولوجي، لأعلل هذا الارتكاز على البيت / المكان، وما يعنيه فكريا أو نفسيا أو فنيا، ولكن الملمح الذي يستحق العناية أن «البيت» - وهو الهدف - تدور الصراعات خارجه لتوفير الحماية له، والمحافظة عليه، ولم يظهر البيت بحدوده المكانية التقليدية إلا حين تعرض للمحو والهدم، وفي هذه الظروف يمكن اعتبار البيت رمزا للوطن.

لقد كان «البيت» حقيقة ورمزا هو الشغل الشاغل، وكان البيت / الوطن، الأقوى حضورا - حتى وإن كان طاردا أو قاسيا على محبيه، إنني أعتز بهذا، بصفة شخصية، وبصفة نسائية أيضا.

يذكر أيضا أنه أقيم على هامش المؤتمر أمسيات شعرية ومعارض لفنانات تشكيليات ولقاءات تلفزيونية وإذاعية وصحفية للمشاركات.

جعفر العقيلي

عمان

أعمال لمئتين وثلاثة وعشرين تشكيليا عربيا في معرض واحد



من المحيط إلى الخليج.. ما وراء الأفق

برعاية الملكة رانيا العبد الله، وبمناسبة الاحتفال بإعلان عمان عاصمة للثقافة العربية 2002، افتتح في المتحف الأردني للفنون الجميلة، معرض «من المحيط إلى الخليج... ما رواء الأفق، فن عربي حديث»، مشتملا على لوحات ومنحوتات وخزفيات ومحفورات طباعية وأعمال تركيبية لمئتين وثلاثة وعشرين فنانا تشكيليا عربيا، ممن توجد لوحاتهم ضمن المقتنيات والمجموعة الدائمة للمتحف الوطني والجمعية الملكية للفنون الجميلة في الأردن.

وقد افتتحت الأميرة عالية الفيصل المعرض، ورافقتها في الجولة على أروقته الأميرة الفنانة وجان علي، رئيسة الجمعية الملكية للفنون الجميلة، والتي وصفت المعرض بقولها: «عندما بدأت الإعداد لمعرض، قضيت أياما ممتعة في مخازن المتحف الوطني، من أجل اختيار الأعمال، وكنت أركز فقط على العمل نفسه، دون أي اعتبار لشخص الفنان أو القطر الذي يعيش فيه...».

ويجمع المعرض لوحات لفنانين من جميع الأجيال، فمن الرعيل الأول وجيل الرواد هناك مثلا راغب عياد (1892 ـ 1982) وصلاح ماهر، وحسين بيكار، وعطا صبري (1913 ـ 1988)، وسيف وائلي (1906 ـ 1982) من مصر، وفخر النساء زيد (1901 ـ 1991) من الأردن، وجمال بدران (1909 ـ 1999) من فلسطين، وصليبا دويهي (912 ـ 1994) من لبنان، وحافظ الدروبي (1914 ـ 1991) من العراق.

ويمثل المعرض في تقسيماته تجربة جديدة، قد تكون الأولى عربيا، حيث وزعت اللوحات حسب الموضوعات والقضايا التي تتناولها أو تطرحها، بدءا من المناظر، مرورا بقضايا المرأة، ثم المدرسة الخطية والحروفية، ثم التجريد، وانتهاء بالقضايا الكبرى التي استلهمت منها بعض اللوحات مضامينها.

فقد ضمت مجموعة المناظر لوحات ومقتنيات لعدد من الفنانين التشكليين في الأردن، من مثل: عمار خماش، سهى شومان، رهام غصيب، كايد عمرو،

إضافة إلى لوحات وأعمال للفنان السوري فاتح المدرس، والعراقيين إسماعيل الشيخلي، ومنقذ سعيد، ولوحة نادرة للفنان جواد سليم، وخزفيات للفنان السوداني محمد أحمد عبد الله، ومنحوتات للفنان المصري منصور منسي.

وبرزت في هذا المعرض الحياة الإبداعية الخاصة للفنان العربي، من خلال الحضور الطاغي للمرأة على صعيد مضامين الأعمال المعروضة، كما لو أن الفنانين التشكيليين قد جعلوا من قضية المرأة قضية أساسية في الفن والثقافة، عن سابق إصرار، في إشارة إلى ما ينبغي أن يكون عليه حالها، ومكانتها في بناء المجتمع المدني، ودورها في الوعي الاجتماعي. إذ تتألق المرأة في لوحات مهنا الدرة، محمد العامري، محمود صادق، منى السعودي، جمال عاشور، وعمر بصول (الأردن)، نبيل عناني (فلسطين)، نبيلة حلمي، وعبد الرحمن سالم (الإمارات)، سيف وائلي، وصلاح طاهر (مصر)، غسان السباعي (سوريا)، عبد الجبار الغضبان (البحرين)، وحسن الملا (قطر).

وقد مزج الفنانون بين موضوعات الحرية والأمومة والتراث، لتبدو صورة المرأة في اللوحة العربية المعاصرة أصيلة ومتجذرة، ولها حضورها الإيجابي والمؤثر في المجتمع.

بالنسبة للمدرسة الخطية والحروفية، فقد تمثلت في زهاء خمس وثلاثين قطعة فنية عكست هيمنة الخط والكتابة والحروفية العربية والحضارية على واقع اللوحة التي يرسمها الفنان العربي المعاصر، فبرزت في هذا المجال أعمال الفنانة الأميرة وجدان علي (الأردن)، وهيمت محمد علي (العراق)، وسمير سلامة (الفلسطيني المقيم في فرنسا).

وضم المعرض لوحات نادرة للفنان أحمد محمد شبرني (السودان)، جمال بدران (فلسطين)، والخزاف حازم الزعبي، وزيتيات للفنان عزيز عمورة، ومنحوتات حروفية للفنان أسامة الخالدي، وخزفيات محمود طه (الأردن) وبعض اللوحات الخطية للفنان محمد الصكار (العراق)، ومحمود حماد (سوريا).

وتأكدت جماليات التجريدية في اللوحات والرسوم المغامرة لواحد وستين فنانا وفنانة من معظم الدول العربية، فثمة أكثر من عشرين لوحة لكبار التشكيليين في الأردن، أمثال: نبيل شحادة، هند ناصر، فخر النساء زيد، عصام طنطاوي، إبراهيم النجار، إضافة إلى المنحوتات التجريبية التي جرى تركيبها من الحجر الطبيعي للفنانة الأميرة رجوة علي، والمحفورات الغرافيكية للفنان السوداني راشد دياب، والسوري زياد دلولو، وهناك منحوتة لسامر الطباع، وتركيب من الحجر والخيوط لسامية الزرو، وخزفيات لسعد شاكر آل سعيد، وتجارب في الرسم على طبقات الخشب لشاكر حسن، وتجريد نحتي على الخشب الطبيعي لشوقي شوكني، وربما كانت أشهر الأعمال والمقتنيات لوحة الفنان المغربي عمر يوسف المركبة من الحجر والخزف والرمل والتي تعود للعام 1984.

وتناول عدد من التشكيليين المشاركين في هذا المعرض، قضايا الأمة والدلالات التي تثيرها بشكل مباشر، في لوحاتهم ومنجزاتهم الفنية. فمن اللوحات التي تطرح القضية الفلسطينية من وجوهها المختلفة، تلك التي حملت توقيع: إسماعيل شموط، تمام الأكحل، بشير مخول، تاج السر أحمد، سميرة بدران، عبد الرؤوف شمعون، ليلى كعوش، ليلى الشوا نهى الراضي. وهناك - فضلا عن ذلك - محفورات من مجموعة «أمة في المنفى» للفنان الجزائري رشيد القريشي.

والمعرض، الذي يعد من أبرز منجزات وفعاليات اللجنة الوطنية العليا لإعلان عمان عاصمة للثقافة العربية 2002، جرى الإعداد والتنسيق له، منذ مطلع العام ويستمر حتى آب المقبل، وقد صدر بمناسبة إقامته كتاب توثيقي يقع في مئتين وخمسين صفحة من القطع الموسوعي الملون، يسلط الضوء على الأعمال المختارة في المعرض، ويقدم لمحات موجزة عن الفنانين التشكيليين الذين أنجزوا هذه الأعمال.

محمد أركون مفكرا:
إشكالية المنهج الفكري ونقد العقل الإسلامي والتراث

عقدت الجمعية الفلسفية الأردنية مؤتمرها الفلسفي الرابع بعنوان: «محمد أركون مفكرا» بمشاركة عدد من الكتاب والنقاد والفلاسفة العرب من الأردن، سوريا، لبنان، العراق، المغرب العربي، ومصر، وذلك في كلية الأميرة سمية للعلوم التكنولوجية والهندسية. حيث بحثت الجلسات التسع التي تواصلت على مدار ثلاثة أيام، في إشكالية المنهج الفكري ونقد العقل الإسلامي والتراث كما هي في صلب أعمال ودراسات أركون، الباحث والمفكر العربي الجزائري المقيم في فرنسا.

وأكد د. هشام غصيب رئيس الجمعية الفلسفية، في افتتاح المؤتمر الذي رعته الأميرة سمية بنت الحسن، على دور المفكرين العرب في انتهاج الفكر والعقل في البحث بقضايا أمتنا وعلى ضرورة تكريم المفكرين الرواد الذين يعملون في سبيل وعينا.

وركزت أبحاث المؤتمر على المقاربة السوسيولوجية، والصيرورة التاريخية، ونزعة الأنسنة، واستكشاف العقل الاستطلاعي، والعقل والإنسان، ورهانات المعنى، وإشكالية المنهج المعرفي في فكر أركون. وأضاء الباحثون المشاركون جوانب في الاتجاه العقلي عند هذا المفكر الإشكالي، ودوره كعالم وفيلسوف متخصص في دراسات المعرفة الأسطورية وأزمة الثقافة العربية والتراث.

كما وجاءت بعض أوراق المؤتمر باحثة في إشكالية الخطاب الأركوني وقيمته في إحداث التغيير، مثلما ركزت على أساليب نقد العقل الإسلامي

والديني في جدل الأصالة والمعاصرة عند أركون، وبرهان العلمانية في المشروع الأركوني، مثلما بدت دراسة التربية والاستشراق والإسلاميات التطبيقية، هامة في المؤتمر الذي عرض على بعض أبرز كتب ودراسات أركون في التراث والفكر العربي والسياسي والإنساني.

وخلص المؤتمر إلى أن الفكر الجديد والمعاصر الذي يعمل عليه د. محمد أركون إنما يأتي من تفحص المنتجات الثقافية العربية من الناحية السيوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفة، ومعالجته لقضايا التراث الإسلامي ضمن إطار التحليل والفهم الاجتماعي.

وقد أصدر المؤتمر بيانا أساسيا حول الواقع الذي تعيشه الأمة العربية، مؤكدا أن البيان وتوصيات المؤتمر الفلسفي إنما هي كل متكامل، لأن واجب الباحث في الفكر لا يقل أهمية عن المناضل أو المقاوم أو الشهيد دفاعا عن ثرى بلده ووطنه، وأشارت التوصيات إلى أهمية تعميم موقف المشاركين في المؤتمر من أحداث فلسطين الدامية، مشددة على دور البحث العلمي والفكري في صياغة ذاكرة الإنسان العربي، وصيانة حضارته، وتأصيل هويته المتجذرة في أعماق التاريخ.

شارك في المؤتمر نخبة من الباحثين والمفكرين العرب، منهم: د. هشام غصيب، د. ماهر هنانده، موفق محادين، أسامة بركات، د. ماجدة حمود، د. أحمد ماضي، د. نظلة الجبوري، د. أيوب أبو دية، د. محمد الشياب، د. ابتسام مقداد، د. غسان عبد الخالق، د. كامل أبو جابر، د. عبد الأمير زاهد، د. ماهر الجعفري، جاد الكريم الجباعي، د. مقداد إسماعيل الدباغ، د. فيصل مجهول، د. أمين نايف ذياب، د. كفاح العسكري، وغيرهم.

وقد استقبل الأمير الحسن بن طلال في مجلسه الثقافي المشاركين العرب في المؤتمر مثمنا دورهم في مجال البحث والدراسات الفلسفية، وتكريم رواد الثقافة العربية المعاصرة. ودعا سموه إلى الاستمرار في رعاية ودعم أعمال ومؤتمرات جمعية الفلسفة الأردنية في سبيل تكريس دورها وأهميتها بالنسبة للواقع الثقافي والنقدي والفكري في الأردن.

محمد الحمامصي
القاهرة

ندوات مكثفة ومتلاحقة

تحذر من السطو الإسرائيلي على تراثنا العربي

(إن حكام إسرائيل عمدوا منذ ظهور دولتهم إلى تدمير الآثار الفلسطينية وكل ما وقع تحت أيديهم من تراث وآثار عربية، ويحاولون أن ينسبوا إلى أنفسهم التراث الإنساني الموجود في القدس حتى تضيع هويتها العربية والإسلامية) جاءت هذه الكلمة في سياق حديث الأمين العام للمجلس الأعلى للآثار بمصر الدكتور جاب الله علي جاب الله في افتتاح مؤتمر الأثريين العرب الذي عقد في مقر الجامعة العربية في القاهرة وهدف إلى مواجهة محاولات إسرائيلية لدى المنظمات الدولية لضم آثار القدس إليها، وهي تكشف إلى حد كبير المخاطر التي تكتنف مستقبل التراث العربي الفلسطيني والآثار السورية في هضبة الجولان في ظل تعنت الدولة اليهودية، فيما أكد وزير الثقافة الفنان فاروق حسني أننا نعلم جميعا وهم يعلمون أنه

ليس لهم أثر واحد خالد يدل على حضارة إسرائيلية في أي فترة من الزمن تزكي مزاعمهم، لأن الدهور تمحو الهش ولا يبقى في ذاكرة التاريخ سوى الإسهام الحضاري العظيم، وقد استمر المؤتمر لمدة ثلاثة أيام وهو الأول من نوعه وقد ضم وفود ست عشرة دولة عربية، بالإضافة إلى ممثلين لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو)، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافية (إيسيسكو)، والمنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة (إليسكو)، وتأتي أهمية عقد المؤتمر بمشاركة هذا العدد الكبير من الدول العربية في الوقت الذي تسعى فيه إسرائيل إلى تسجيل 28 من المواقع الأثرية العربية خلال اجتماعات الدورة الخامسة والعشرين لمؤتمر مركز التراث العالمي المقرر عقده في ديسمبر المقبل في هلسنكي، حيث كانت قد تقدمت للمركز خلال اجتماعات الدورة الرابعة والعشرين والتي عقدت في أستراليا 27/11 و2/2/2001 بقائمة تضم مواقع أثرية لإدراجها ضمن قائمة اليونسكو بزعم أنها مواقع إسرائيلية رغم كونها في الأراضي الفلسطينية، واعترضت مصر والمغرب اللتان شاركتا في أعمال هذه الدورة بينما شاركت إسرائيل وفلسطين بصفة مراقب، وفي ضوء الاعتراضات المصرية والمغربية قرر المركز إرجاء البت في طلب إسرائيل لحين اجتماعات الدورة الخامسة والعشرين في هلسنكي، من هنا قال مقرر المؤتمر الدكتور محمد عبد المقصود إن منظمة المؤتمر الإسلامي ستعقد اجتماعا مماثلا لتوحيد مواقف الدول الإسلامية قبل اجتماع باريس التحضيري.

تراث ابن رشد

لكن هذا المؤتمر ليس وحده الذي شهدته القاهرة مؤخرا وحذر من السطو الإسرائيلي على تراثنا العربي، فعلى نفس الدرجة من الأهمية أطلق مؤتمر (ابن رشد نهاية وبداية قرن) الذي أقامه المجلس الأعلى للثقافة صيحة تحذيرية من أن تعمد إسرائيل لوضع تراثه المخطوط بحروف عبرية ضمن تراثها الثقافي، كما دعا أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة القاهرة الدكتور حسن حنفي إلى «تكثيف الجهود العربية لجمع تراث ابن رشد المكتوب بأحرف عبرية، وذلك لأهميتها أولا ومنع محاولات إسرائيل من وضعه ضمن تراثها الثقافي في حركة واضحة تستهدف استلاب التراث العربي وتهويده»، وفيما أوصت الندوة التي استمرت أربعة أيام وشارك فيها ما يقرب من خمسين باحثا مصريا وعربيا وأجنبيا بتأسيس مركز للدراسات الرشدية، اقترح بعض المشاركين مخاطبة جامعة الدول العربية أو إحدى منظماتها لتمويل موازنة للمركز المزمع إنشاؤه خصوصا أنه سيكون من بين أعماله طباعة

كتابات ابن رشد وتحقيقها وتقديم أكثر من قراءة لها بالتعاون بين مختلف التخصصات، كما طالب الباحث المغربي محمد المصباحي بإحياء الفرع العربي من الأكاديمية الرشدية وهو الفرع الثالث للأكاديمية حيث إن الفرع الأول لها في كولونيا بألمانيا والثاني في إسرائيل.

من جانب آخر وبتنظيم المجلس الأعلى للثقافة بمشاركة لجنتي الترجمة والشعر أقيمت ندوة ترجمة الشعر في الآداب الشرقية التي تطرقت أيضا إلى ترجمة الشعر العبري إلى العربية وقضايا ومشكلات ترجمة هذا الشعر، ومن بين الدراسات دراسة د. مصطفى عبد الشافي التي تناولت قضية الفكر القومي في الشعر العبري باعتبارها تشغل حيزا كبيرا في الأشعار العبرية في العصور القديمة والوسيطة والحديثة، حيث أوضح أن الفكرة القومية راسخة في القصائد، وتتجلى في الحنين إلى الوطن والشعور بالغربة، لكنه أكد أن هناك جانبا ادعائيا وتلفيقيا يتجلى واضحا بشكل خاص في الكتابات الشعرية في الفترة بين 1848 و1880 كان من أبرز شعرائها حاييم نحمان وشاؤول تشرينخوفسكي.

وتناول د. محمد الصالح مشكلات ترجمة الشعر العبري، حيث أوضح أنها تأتي من الاختلافات التي طرأت على اللغة العبرية في تركيب الجملة ومحاكاتها قواعد اللغة الفرنسية والإنجليزية، مشيرا إلى أن الشعراء العبريين لم يكتفوا بذلك بل استعاروا الهياكل الغربية الشعرية.

أما د. محمود أبو غدير فقد اختار الشعر العبري السياسي نموذجا لدراسة قضية الجهل بجانب كبير مما ينتج في إسرائيل من أدب وذلك نتيجة قصور عمليات الترجمة، التي تقابلها حركة ترجمة واسعة للأدب العربي في إسرائيل.

وعلى الجانب الآخر احتلت ترجمات شعر المقاومة الفلسطينية جانبا كبيرا من دراسات الندوة التي شارك فيها مترجمون وباحثون مصريون وعلى الأخص شعراء مثل محمود درويش.

مؤتمر القصة القصيرة

حول الإشكاليات المثارة حول أهم مميزات القصة القصيرة التي تفصلها عن الفنون الأخرى، كان المؤتمر الذي أقامته لجنة القصة في المجلس الأعلى على مدار ثلاثة أيام بعنوان «اتجاهات القصة القصيرة في مصر»، والذي أكد فيه الناقد د. عبد المنعم تليمة أن العرب لم يأخذوا القصة الحديثة عن أوروبا، فالقَص له جذوره الممتدة في التراث العربي.. أما القصة القصيرة بشكلها الحديث الذي وصلت إليه فهي نتاج أوروبي بلا مراء، ولكن العرب لم يتخلفوا عن ركب القصة القصيرة، لأننا أبدعنا في هذا المجال في عصر مواز للإبداع الغربي،

ودعوى سبق أوروبا لنا لا تقوم، لأن الفارق الزمني بيننا وبينهم لا يتعدى عشرات من السنين، وهذا في رأيي ليس زمنا طويلا ولا عصرا كاملا.

وحول أعمال نجيب محفوظ القصصية، قدم الناقد إبراهيم فتحي دراسة نقدية حول القصة القصيرة في أدب نجيب محفوظ، ركزت على الأعمال القصصية المبكرة للكاتب والتي نشرها في الفترة من 1932 إلى 1946 مثل «همس الجنون» 1945، و«صوت من العالم الآخر» 1945، و«الشر المعبود» 1939، حيث أكدت أن هذه الأعمال كانت ضعيفة، لكنها تكشف عن تطور القص لدى الكاتب، وأشير إلى أن أصداء من «موباسان» تظهر في قصص نجيب محفوظ ليست في قصصه الأولى فحسب، ولكنها كذلك في قصصه في فترة النضج، وذلك في حديثه حول غرابة الحياة الإنسانية وشدة تقلباتها والحوادث العظيمة، التي يمكن تفاديها بسهولة وبأقل القليل من المجهود أو الإمكانيات.

ويشير القاص والروائي محمد قطب في دراسته «المكان في القصة القصيرة» إلى أهمية هذا العنصر في هذا الفن؛ باعتباره محتوى الحدث والأبطال والزمان، مؤكدا أنه ما من قصة كتبت إلا وفيها مفردة مكانية، وفي اتجاه آخر فلا يوجد مكان بعينه يتحتم على القاص أن يجعله إطارا لقصته.. أما الناقد د. مجدي توفيق فقد أكد دراسته حول مستقبل القصة القصيرة أنه لا يعتقد أن أي أحداث سياسية يمكن أن تؤثر على مستقبل القصة القصيرة، لا حرب الخليج، ولا أحداث 11 سبتمبر، ولكنه يعتقد أن تأثيرات ثورة الاتصالات هي المؤثر الحقيقي على مستقبل القصة؛ فثورة الصورة وهذا الفيض الهائل من الصور الذي أصبح الإنسان محاطا به، يصنع تغيرا في إدراكه لنفسه ولعالمه ولمفاهيمه كذلك، وهو يتوقع في المستقبل حدوث تقارب بين القصة والقصيدة بما يؤدي إلى نوع من أنواع التوحد.

وينظر القاص سليمان فياض في ورقته حول أزمة القصة القصيرة في مصر بشكل مخيف وإن كان مطروحا، حيث يتناول مشاكل القاص قائلا: إنه يتعين على القاص في مصر أن يسعى على رزقه؛ لأن القصة لا يمكن أبدا أن تضمن له الحد الأدنى من المعيشة؛ فأول التحديات عدم تفرغ القاص وتمزقه بين أدوار مختلفة في الحياة، ومشيرا إلى أنه قد اضطر للعمل مدرسا لمدة 24 عاما، وهو ما عطله كثيرا من إبداعه، والمشكلة الثانية الأخطر التي تواجه المبدع تتمثل في النشر حيث لا يجد القاص من ينشر له، لأن ذلك لم يعد حقيقة مجديا، بل يؤدي إلى خسارة الناشر خسارة فادحة، والمشكلة الثالثة ترتبط بالقراء في هذه الظروف؛ حيث تتراجع أعدادهم بشكل مفزع.. وهذه المشكلة الأخيرة كانت محور مداخلة الكاتب الروائي محمد

جبريل الذي يؤكد عليها قائلا: إن كتب نجيب محفوظ كان في الستينيات يطبع منها سنويا 10 آلاف كتاب، وهذا العدد تراجع الآن إلى أقل من 1000 نسخة سنويا، وإذا كان هذا هو حال كتابات نجيب محفوظ؛ فما بالنا بمن هم دونه شهرة ومكانة وقبولا لدى القراء.

مئوية ناظم حكمت

بمشاركة أكثر من 20 شاعرا ومترجما وناقدا احتفل المجلس الأعلى للثقافة بمئوية الشاعر التركي ناظم حكمت الذي شرد ونفي من وطنه، وقد ولد ناظم حكمت في مدينة سالو عام 1963، ودفن في مقبرة عظماء الأدب والفكر والعلم الروسيين والمعروفة باسم مقبرة (نوفوديفيش)، وتأثر في مقتبل حياته بالشاعر الروسي مایاکوفسكي، وتشرب الشعر الغربي ومزجه بالتراث الشعبي التركي والأغاني الريفية التي تربى بين أحضانها. وقد قدم الروائي والناقد إدوار الخراط قراءة لقصيدة «دون كيشوت» التي ترجمها الشاعر العراقي الراحل عبد الوهاب البياتي وضمنها كتابه (رسالة إلى ناظم حكمت وقصائد أخرى)، أوضح فيها أن ناظم حكمت قام في القصيدة بقلب الصورة المغلوطة التقليدية لدون كيشوت إلى نقيضها، إذ جعله طريق العقل الذي كان يخفق في قلبه، وجعل العقل يتوهج بحرارة القلب، لكي تشع القصيدة بوهج السعي بعد أن ينضوي ناظم حكمت مع دون كيشوت تحت رؤية واحدة.

وقال الخراط: إن وعي ناظم حكمت وشعره الذي كان يفيض بالتصدي للظلم والاستعمار والنضال ضد قوى البغي والطغيان تجاوزا وطنه إلى أوطان غيره، فكان ينشد الحرية والعدالة لكل بني الإنسان، وقد تجلى ذلك في توقيعه على البيان الذي أصدره المؤتمر الثاني للكتاب الأفريقيين الآسيويين في الفترة من 12 إلى 16 فبراير 1962، مشددا على الكفاح الثوري الذي تخوضه الشعوب في سبيل الحرية.

وتحدث الدكتور الصفصافي أحمد المرسي في قضايا الإنسان وهمومه في شعر ناظم حكمت، مشيرا إلى سطوع نجم ناظم حكمت بوصفه شاعرا ثوريا بالغ الرقة والبساطة في التعبير عن مآسي شعبه في أيام احتدام الثورة وصعود كمال أتاتورك الذي بعث الشاعر للدراسة في الاتحاد السوفياتي السابق حيث تأثر بما أبدعه شعراؤه والأفكار الثورية التي كانت مزدهرة هنا وقد ساق ناظم للمحاكمة بعد عودته من الاتحاد السوفياتي في عام 1925 بتهمة كتابة شعر ثوري وحكم عليه بالسجن 15 عاما. وفي عام 1938 قدم للمحاكمة من جديد في جلسات سرية وحكم عليه بالسجن 28 عاما أمضى منها 13 عاما متتالية.

معارض مكتبة الإسكندرية

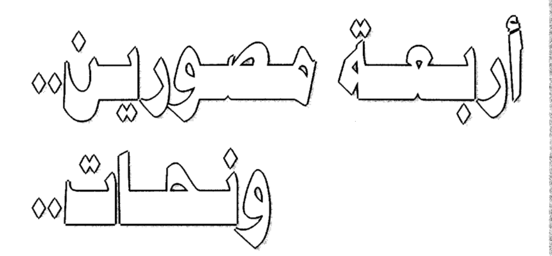
استضافت مكتبة الإسكندرية مؤخرا معرض (ذاكرة الكتابة الإيطالية) الذي ضم 1300 مكتبة في إيطاليا، تشمل كتبا في الفنون والآداب ومقتنيات أثرية نادرة.

وقد جاء المعرض في إطار التعاون مع الحكومة الإيطالية، خاصة أن المكتبات المشاركة في المعرض غنية في تاريخها وأصولها وتطورها، حتى أنه لم يحصر عددها إلا قريبا.

جسد المعرض زمنيا الفترة من العصور الوسطى وحتى العصر الحديث، مما يساعد على اكتشاف الكتب والمكتبات، وإتاحة فرصة التفكير في كيفية إعادة جمع وتكوين التراث المحفوظ في إيطاليا. خلال نفس الفترة أقيم أيضا معرض (كنوز الأرض في بلاد الفراعنة) الذي اشترك فيه كل من مدرسة المعادن في باريس والجمعية الهيلنية لجامعي ومقتني المعادن والحفريات بالاشتراك مع الجمعية اليونانية لأصدقاء المكتبة، ركز المعرض على نوادر المواد الطبيعية من صخور وأحجار وأخشاب، وهي المرة الأولى التي يسمح فيها لهذه الثروات بالخروج من بلادها لتعرض في بلد آخر، حيث إنها تعد ثروة قوية خاصة.

ومن جهة أخرى بدأت مكتبة الإسكندرية الإعداد لإقامة معرض الإسكندرية الدولي للكتاب ضمن إطار إعلان الإسكندرية عاصمة دولية للكتاب بمناسبة عام افتتاح المكتبة، سيركز المعرض على استضافة عدد من المفكرين الدوليين ليعرضوا ما لديهم من رؤى وفكر على مدار أسبوعين، هي فترة إقامة المعرض التي ستبدأ يوم 24 يوليو المقبل، وقد قامت المكتبة بتوجيه دعوة إلى الناشرين المصريين والعرب والأجانب للاشتراك في المعرض الذي سيشهد العديد من الفعاليات الثقافية وإقامة حفلات توقيع الكتب الجديدة.

علي الكردي
دمشق



هاجس جمالي وإنساني مشترك!

ما هي القواسم المشتركة، التي تجمع بين تجارب أربعة فنانين تشكيليين سوريين ونحات، استضافهم حاليا المركز الثقافي الأمريكي في دمشق، الذين سبق وأن عرضوا أعمالهم في صالة «أرتيست ميوزيوم» في واشنطن في أيلول عام 2000؟

سؤال طرح نفسه علينا، ونحن نتجول بين أعمال الفنانين الخمسة: حمود شنتوت، مصطفى علي، عبد الحميد عبد الله، فادي اليازجي، نسيم إلياس.

بداية، لا بد من القول: إن الهاجس الإنساني في البحث، هو الذي جمع هذه التجارب على اختلاف أساليبها، وتنوع خاماتها، وفرادة كل واحدة منها، مع

العلم أن هذه الأصوات بدأت تشكل مع عدد من الفنانين من نفس الجيل من أمثال: أحمد معلا، صفوان داحول، نزار صابور، أكثم عبد الحميد، باسم دحدوح.. وغيرهم تيارا جديدا في الحركة التشكيلية السورية، راح يشق طريقه، ويبلور ملامحه سواء بالاتكاء على الموروث العميق الذي تعود جذوره إلى الحضارات السورية القديمة، التي أنتجت الرقم والحروفيات المسمارية، والنقوش والزخارف الإسلامية، والأيقونات المسيحية القديمة، أو بالانفتاح على الاتجاهات الفنية المعاصرة، وتقنياتها الحديثة، وذلك من خلال الدراسة في الغرب، أو الاحتكاك مع الاتجاهات المعاصرة في الفن التشكيلي العالمي.

هذا التوليف بين الأمرين، الذي اعتمد على البحث الجاد، والاجتهاد في محاولة للوصول إلى الفرادة، والصوت الخاص، هو في الحقيقة ما يمثل التقاطع المشترك بين هذه التجارب التي تجاورت إلى جانب بعضها في معرض مشترك.

بيد أن المتلقي يقف حائرا، لا يدري بالضبط لماذا هو مشدود لبعض الأعمال، ولماذا لم يخفق في داخله شعور ما تجاه أعمال أخرى؟! فهل المسألة، هي مسألة البحث عن معنى؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو المعنى الذي يقدمه الفن عموما، وهذا المعرض بشكل خاص؟

من الواضح أن الأسئلة، تولد أسئلة أخرى، ورغم أهمية الأبعاد النظرية والجمالية التي يثيرها هذا المعرض، إلا أن ليس من السهل الجمع بين الإجابة النظرية على تلك الأسئلة، وبين إسقاطاتها التطبيقية على الأعمال التي شاهدتها، لكن بالإمكان القول: إن الطريق إلى المعنى في الفن، هو أهم من المعنى ذاته، فأي موضوع عظيم، قد يتحول إلى مجرد شيء عادي على أيدي فنان فاشل، لا يحسن استخدام أدواته، وعليه إذا قلنا: إن الهاجس الإنساني هو العامل المشترك بين هذه التجارب، فمن السذاجة الاطمئنان لهذا الاستنتاج، والركون إليه، لأن قضية الفن مسألة أعقد بكثير من هذا التصور الأولي، الذي لا يلامس سوى إحساساتنا البدائية، وهذا ما يدفع إلى ضرورة البحث عن عوامل أخرى مشتركة بين هذه التجارب، تبرر لنا سبب تجاورها على هذا النحو، رغم تباين أساليبها ومستوى المعالجات التقنية فيما بينها.

الإحساس بالجمال

يستجيب المتلقي عادة بشكل غريزي أحيانا لهيئة الأشكال الماثلة أمامه، سواء كانت لوحة، أو منحوتة، فيقف مشدوها أمام توزع المساحات والألوان البنائية في التكوين والظلال والأضواء على صعيد اللوحة، وينشد إلى التناسب في هيئة المنحوتة، بين سطحها وكتلتها المشغولة بطريقة ما.. وكل هذا يولّد إحساسا معاكسا لدى المتلقي يدفعه إلى النفور والضيق الذي يضفي مباشرة إلى اللامبالاة تجاه العمل الفني المعروض أمامه.

لعل المشكلة التي واجهت المتلقي السوري، المتابع للحركة التشكيلية، في هذا المعرض، هي غياب عنصر الدهشة

والمفاجأة، لأن الأعمال المعروضة لهؤلاء الفنانين ليست جديدة عليه، وهي استمرار لما شاهده في معارضهم الفردية، التي أبرزت تنوع وغنى تجاربهم على نحو أكثر عمقا واتساعا، لكن هذا الأمر قد لا ينسحب على المتلقي الغربي الذي يتواصل مع أعمالهم للمرة الأولى في دمشق أو واشنطن.. وهذه الملاحظة لا تنفي بطبيعة الحال العناصر الجمالية، والأبعاد الفنية الرفيعة، والموضوعات الإنسانية التي تكتنز بها هذه الأعمال، حيث نجد في لوحات الفنان حمود شنتوت الصغيرة والكبيرة المشغولة على سطح «فرسك»، عالم الغرف الحميمة المغلقة (الموضوع الأثير لقلب الفنان) والمرأة في تجلياتها الروحية والجسدية، وباحات الدور الشرقية بتناغمها بين الظلال والنور.. والروح الأيقونية المعاصرة بأشكالها البعيدة عن الرموز الدينية، بينما يوغل النحات مصطفى علي في منحوتاته الصغيرة والكبيرة على حد سواء في إبداع أشكال جديدة للتوازن بين الكتلة والفراغ، مستفيدا من محيط المنحوتة، لتحلق أشكاله بحركتها النابضة على نقاط ارتكاز مدروسة، معمقا أكثر فأكثر تجربته التي تعتمد على تآلف أكثر من خامة بآن معا (الخشب والبرونز)، حيث يعالج قطع الخشب العتيق، أو المعتق، ليكون الركيزة، أو المحتوى الذي تطل منه الوجوه البرونزية بحركتها التعبيرية، وكأنها تنظر بسخرية مرة من داخل توابيتها، أو تقف فوقها بأشكالها الراقصة، المحلقة، وكأنها تنظر من عليائها، بلا اكتراث إلى هذا العالم المترامي الأطراف.

وإذا التفتنا إلى لوحات نسيم إلياس، نجدها تقف في منتصف الطريق بين النحت والتصوير، حيث ترتعش فرشاته فوق المساحات اللونية الكبيرة لتدرجات الترابي برموزه وأشكاله الإنسانية البدائية التي تتجاور بتوليف مع بعض الأشكال النحتية النافرة، وكأنه يتقصّد «الكولاج» بين النحت والتصوير.

ويعبر فادي اليازجي بصدقه الداخلي والفني سواء في لوحاته الطباعية على القماش، أو لوحاته المنحوتة بالصلصال عن عالمه الطفولي، الذي يتركه ينساب حرا، لإبداع أشكاله الإنسانية أو تكويناته الحيوانية البسيطة، التي قدمت نفسها بتلخيص شديد، مكثف، جسد الحيوية الداخلية للفنان، وتدفق مشاعره.

من جهته يغوص عبد الحميد عبد الله، في عوالم الميثولوجيا السورية القديمة، ويفكك المخطوطات والرموز والأشكال الحيوانية البدائية على جدران الكهوف.. ويعيد توظيفها في بنائية لوحته المجدولة بنسيج متين، تفوح منه رائحة الأرض، وألوانها الترابية في إطار لوحة تجمع بين الأسطرة والحداثة على نحو لافت ينبئ بأننا أمام فنان جاد في البحث عن صوته الخاص المتميز.

إن العنصر البنائي المتين في لوحات المعرض، والإحساس بالأشكال، والإيجاز في التعبير، وتناغم المساحات اللونية، وانسيابية الحركة.. وسهولة الأداء.. كلها عوامل مشتركة، تبرر تجاور هذه الأعمال إلى جانب بعضها، كلها كلغة بصرية متميزة، تبث رسالتها إلى الآخر، وتردم الهوة بين الثقافات!

وكلاء توزيع البيان

- الكويت: الشركة المتحدة لتوزيع الصحف هـ: ٢٤٢١٤٦٨
- القاهرة: مؤسسة الأهرام هـ: ٥٧٨٦٣٠٠ـ ٥٧٨٦١٠٠
- الدار البيضاء: الشركة الشريفية لتوزيع الصحف هـ: ٤٠٠٢٢٣
- الرياض: الشركة السعودية لتوزيع الصحف هـ: ٤٩١٩٤١
- دبي: دار الحكمة هـ: ٦٦٥٣٩٤
- الدوحة: دار العروبة هـ: ٤٢٥٧٢٣
- مسقط: مؤسسة الثلاث نجوم هـ: ٧٩٣٤٢٣
- المنامة: مؤسسة الهلال هـ: ٤٣٤٥٥٩

غلاف العدد: قاسم ياسين/ الكويت.


حمد الحمد
رواية
الأرجوحة
ظل لا ترسمه نخلة
شعر
سعد الجوير
صدر
حديثاً